İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 15, 2006, 51-82

İbn Haldûn'un Sûfîlere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi*

Semih Ceyhan**

Ibn Khaldun on Sufis and Sufism: The Discipline of Tasawwuf in Civilization

In this article we will analyze Ibn Khaldun's approach to Sufism, a subject which he included among the sciences and identified as being a science that appeared after the advent of Islam. This analysis will be separated into two sections: history and thought. In the first section the derivation of the Sufi thought of Ibn Khaldun as a historical phenomenon, the period of recording (the issue of classification) and other matters of his thought will be held to a problematical analysis. In the second section the topics and problems of Ibn Khaldun's Sufi thought will be examined. Subsequently, these two parts will be analyzed in connection with one another. The analysis will develop around those who came after the first period of Sufism, in particular Ibn Arabi and those seekers of the truth who developed the topic further after him. In this way there Ibn Khaldun's approach to Sufism will be examined and critiqued.

Key words: Ibn Khaldun, Tasawwuf, Sufism, Umran, Ibn al-'Arabi, al-Andalusia.

İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) ilimlere (şer'î ve aklî ilimler) bakışı üç boyutludur: Birincisi, ilimler tarihî-toplumsal bir niteliğe sahiptir. Buna göre ilimler ilk defa İbn Haldûn'un ilkelerini vazettiği tarihî-toplumsal varlık alanının bir parçasıdır. Dolayısıyla bu varlık alanının hâlleri ya da ilkeleri (ahvâl-i umran) çerçevesinde oluş, gelişim ve bozuluş sürecine tabidir. Bu durum ilimlerin tarihsel mahiyette olduklarını gösterir. Öte yandan ilimler bir toplum içinde nesnellik kazanır. Çünkü ferdî bir vakıa olmanın ötesinde, ilmi taşıyan meleke sahibi âkıl insanlardan oluşan bir toplumda aktarılabilir özelliğe (talim) sahiptir. Böylelikle talim edilen ilimlerde senet zinciri (silsile) meydana gelir. İlimler bu suretle geleneksellik ve nesnellik vasfını haiz olurlar. Bu vasfa sahip olmayan ilim yok olmaya yüz tutar.

---

* Makaleyi okuyup görüşlerini bildiren Doç. Dr. Reşat Öngören, Yrd. Doç. Dr. Ekrem A. Demirli ve Ömer Türker'e, makalenin hazırlanmasında himmetlerini esirgemeyen Doç. Dr. Recep Şentürk, Doç. Dr. Mustafa Sinanoğlu ve Dr. Salime Leyla Gürkan'a dergi çalışanmlarına teşekkür ederim.
** Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul.

İkinci boyut, ilimler ile siyasî alan arasındaki irtibatta ortaya çıkar. Siyasî hayatta gerçekleşen yükseliş ve düşüşler, ilmî hayatta da yansımasını bulur. İlimlerin tarihsel süreçte talim yoluyla aktarılabilmesi için, toplumda siyasî açıdan mülkün tesis edilmiş olması ön şarttır. Dolayısıyla ilimler ancak hadarî umranda ya da yüksek bir medeniyetin bulunduğu toplum ve şehirlerde gelişir. Mülkün tüm gerekleriyle tahakkuk etmediği bedevî umranda ve köylerde, ilimler var olmakla beraber, talim usullerinin bulunmamasından dolayı ilmî bir hayattan söz etmek imkânsızdır.

Üçüncü boyut, ilk iki boyutla irtibatlı olarak ilimlerin İbn Haldûn'un yaşadığı çağda (umranda) mevcut durumlarıdır. İbn Haldûn'a göre XIV. asır itibariyle mülkteki nizamın zevali ve umranın gerilemesi sebebiyle Endülüs ve Mağrip'te ilmî hayat sönmeye yüz tutarken, büyük bir medeniyete sahip Mısır başta olmak üzere, Şark âleminde ilimler gelişmiştir. İbn Haldûn bu tespitinde iki bakış açısından hareket eder: Birincisi siyasî-sosyal organizasyonu belirleyen ön şartlar ve iktidarın tarihsel süreç içerisinde aldığı çeşitli hiyerarşik formlar; ikincisi, siyasî-sosyal organizasyonla irtibatlı olarak eğitim, kültür, dinî ve aklî bilimlerde "reform"un (ihyâ) niteliği. İkinci bakış açısı ilimlerin nasıl olması gerektiğini umranda işlevsel olup olmamalarına göre tayin eder. [1]

Bu çalışmanın amacı, İbn Haldûn'un umranda ortaya çıkan şer'î ilimlerden saydığı tasavvuf ilmine bakışını, züht ahlâkına dayalı ilk dönem tasavvuf anlayışını benimserken, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) başta olmak üzere, muhakkik sûfîlerin tasavvuf düşüncesine yönelik genel eleştirilerini bu üç boyutu dikkate alarak tahlil etmektir. Tahlilde İbn Haldûn'un tasavvufa bakışını belirleyen iki problematik ön plana çıkarılacaktır: Birincisi, gerçek dinî otoritenin kimliği, ikincisi umranda tasavvufun nasıl olması gerektiğidir. Çalışmada *Şifâü's-sâil* ile *Mukaddime*'deki tasavvuf ve velilerle ilgili değerlendirmeler temel referans alınacaktır.[2]

---

1 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I-II, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982-83), II, 1012-20; Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, 543-55.

2 *Şifâü's-sâil*'in İbn Haldûn'a aidiyeti hakkında tartışmalar söz konusudur. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 79-82. İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil,* nşr. Ignace Yesui (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1959), neşredenin girişi, s. 9-11; Eric Chaumont, "La Voie du Soufism selon Ibn Khaldûn, Présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du "Shifâ' al-sâil", *Revue Philosophique de Louvain*, 87 (1989), s. 264-73. *Şifâü's-sâil* ile *Mukaddime*'de ileri sürülen düşünceler ve gerçekleştirilmek istenen amaçlar üslup ve vurgu farklarına rağmen, paralellikler içerdiğinden, eserin İbn Haldûn'a ait olduğu söylenebilir. Zira İbn Haldûn her iki eserinde de iki temel hususu gözetmektedir: 1. Tasavvufun pratik / pragmatik

İbn Haldûn'un Tasavvufa Bakışının Tarihî-Toplumsal ve Siyasî Bağlamı

İbn Haldûn velilerle ilgili biri durum tespiti, diğeri tarihsel eleştiri olmak üzere birbiriyle irtibatlı iki düşünce ileri sürer: Birincisi, velilerin mülkün tesisinde siyasî bir faktör olmalarıdır. Veliler toplumda dinî davette bulunarak kendilerine tabi olacak zümreler ararlar ve böylelikle dinî-siyasî otoriteyi ele geçirmeyi hedeflerler. Ancak dinî davetleri, asabiyet desteğine dayanmazsa -mülkü tesis etmenin aksine- mülkteki nizamı bozacak dinî ihtilal ve isyan türünden hareketlere bürünür. Dolayısıyla merkezî iktidarın ve mülkün korunması için bu türden hareketlerin önüne geçilmesi gerekir.[3] İbn Haldûn bu tespitten hareketle tarihsel bir eleştiride bulunur. Buna göre umranın gelişmediği Endülüs-Mağrip toplumunda İbn Kasî (ö. 546/1151) başta olmak üzere, bazı veliler dinî otorite iddiası güderek bilfiil isyan teşebbüsü girişimlerinde bulunmuşlardır.[4] Bu teşebbüsler öncelikle siyasîdir. XIII. yüzyıl sonrası, umranın geliştiği Maşrik toplumlarında teşekkül etmeye başlayan tarikatlar da ricâlü'l-gayb ve mehdîlik anlayışına dayanarak bilkuvve siyasî-sosyal zeminde çatışma çıkarabilirler. İbn Haldûn'a göre sûfîlerin bilfiil ya da bilkuvve siyasî hedefleri, özellikle velayet anlayışına dayalı tasavvufî nazariyelerinden beslenmektedir.

Öyleyse burada ortaya çıkan temel sorun şudur: İbn Haldûn'un nazar ve müşahedeye dayalı tasavvufa yönelik eleştirisi, başka pek çok konuda olduğu gibi siyasî-sosyal olgudan ve gerekçelerden hareket etmektedir. Tasavvufun teorik yapısıyla ilgili eleştirileri ikincil amaca binaen yer almış görünmektedir. Zira İbn Haldûn "tasavvuf ilmi"ni umranda ortaya çıkması açısından konu edinmektedir. Umran, tarihî-toplumsal varlık alanında meydana gelen hadiselerin zâtî arazlarını inceleyen bilim ise, İbn Haldûn'un öncelikle siyasî-sosyal tasavvufî hadiseleri dikkate aldıktan sonra tasavvuf düşüncesine dair kanaatlerini inşa ettiği ileri sürülebilir. Yine de metinlerinde her iki hedefi birlikte dikkate almaktadır. Söz konusu iki hedefin temyiz edilmesi ve İbn Haldûn'un esas önceliklerinin saptanması için tarihsel bir açılım sunmak ka-

yönü (siyasî, sosyal ve ahlâkî neticeler) ile pratik tasavvufun teorik ilkeleri. 2. Tasavvufun avam (popüler) ve havas (iktidar, ulema ve muhakkik sûfîler) arasında carî olan muhtelif yaygın şekillerine dair bilgilendirme. Bk. James W. Morris, "An Arab "Machiavelli"?: Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Haldun's Critique of Sufism" (yayımlanmamış makale, Harvard Ibn Haldun Conference 2003), s. 9.

[3] İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 472-73.

[4] İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 488.

çınılmazdır. Bu açılım, sadece onun düşüncelerinin anlaşılmasına değil, özellikle Osmanlı'dan günümüze sûfîlere ve tasavvufa yönelik tenkitlerin mahiyetini kavramak için çeşitli irtibatlar kurma fırsatı sağlayacaktır.

İbn Haldûn'un hayatı iki döneme ayrılmaktadır: Mağrip ve Mısır dönemleri. Hayatının ilk döneminde İbn Haldûn'un tasavvuf eleştirisinin tarihsel bağlamı Gazzâlî düşüncesini benimseyen İbnü'l-Arîf'ten (ö. 536/1141) İbnü'l-Arabî'ye kadar giden Endülüs-Mağrip sûfî kültürüne uzanmaktadır. İkinci dönemi söz konusu olduğunda, tasavvuf anlayışı ile Memlük-Mısır halkları arasında yaygın olan Şâzelîlik arasında paralellikler kurmak mümkündür.

İbn Haldûn öncelikle bir siyaset adamı, filozof ve Mâlikî fakihidir. Hayatı söz konusu olduğunda doğrudan görüştüğü Ebû Mehdî İsâ b. Zeyyâd[5] ve Nasrî veziri İbnü'l-Hatîb'in (ö. 776/1374)[6] dışında bir sûfî şahsiyet ile karşılaşılmamaktadır.[7] Çağdaş yazarlardan bazılarına göre İbn Haldûn, şeriata vurguyu ön plana çıkaran Şâzelî tarikatına bağlı[8] ve Gazzâlî yolunda bir "sûfî" şeklinde algılanmış olsa da[9], özellikle *et-Ta'rîf*'te bir şeyhin gözetiminde tasavvufî terbiyeden geçtiğine dair bir kayıt düşmemiştir.[10] Bu durum,

---

5 İbn Haldûn, Ebû Mehdî Îsâ b. Zeyyâd'dan "Endülüs'teki evliyanın büyüğü irfan sahibi şeyhimiz" şeklinde bahsetmektedir. Kendisiyle görüştüğünü kaydeden İbn Haldûn, Ebû Mehdî'nin Abdullah Ensârî Herevî'nin (ö. 481/1089) *Kitâbü'l-Makāmât'taki (Menâzilü's-sâirîn)* mutlak vahdete kail olma izlenimi veren düşüncelerini benimsediğini İbnü'l-Hatîb'in *Ravza*'sına referansla belirtir ve şeyhinin fikirlerini tenkit eder. İbn Haldûn, *Mukaddime,* II, 1127.

6 *Ravzatü't-ta'rîf bi-hubbi'ş-şerîf* adlı tasavvufî eserin sahibi ve İbn Haldûn'un yakın arkadaşı iken sonraları siyasî çekişmeden dolayı ayrılan İbnü'l-Hatîb, kitabındaki hulûl ve ittihadı çağrıştıran bazı ifadelerinden dolayı zındıklıkla suçlanmış, katline fetva verilerek öldürülmüştür. *Mukaddime,* I, 39-40; II, 1129; Câsim el-Ubûdî-Cengiz Tomar, "İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin", *DİA,* XXI, 74-76.

7 İbn Haldûn, *Mukaddime*'de isim vermeden Mağrip'teki Ubbâd, Sûs ve Massa ile İfrîkiyye'de Zâb ribatlarındaki bazı mutasavvıflarla karşılaştığını aktarmaktadır. Ancak bu kişilerin ve genelde tarikat muhitlerinin şevket ve asabiyeti kaybetmelerinden dolayı mehdî beklentisi içine girdiklerini tahkir edici bir dille anlatmaktadır. *Mukaddime,* I, 776-78.

8 H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), s. 266; M. Salim Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), s. 108. Bu iddia, muhtemelen İbn Haldûn'un Mısır'da Şâzelî meşayihinin medfun olduğu Makberetü's-sûfiyye'ye defnedilmesinden ve Şâzelîliğin Mağrip ve Mısır'da en yaygın tarikat olması vakıasından kaynaklanmaktadır.

9 Gazzâlî-İbn Haldûn karşılaştırması için bk. İbn Haldûn, *Tasavvufun Mâhiyeti-Şifâü's-sâil,* trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977), s. 59-61.

10 *et-Ta'rîf*'te İbn Haldûn'un sûfiyane eğilimlere sahip olduğuna dair bazı belirtiler bulunmaktadır. Siyasetten uzaklaşıp Tilimsen yakınlarındaki Ubbâd'da 772 (1370) yılında Şeyh Ebû Medyen ribâtında (ribât-ı Ubbâd) inzivâya çekilmesi, Mısır'dayken bir Şâzelî tekkesi olan Baybars Tekkesi'nin medrese kısmında idarî görevde bulunması, Mısır'a hareket etmeden önce

onun tasavvufu her şeyden öte siyasî-sosyal bir olgu şeklinde değerlendirmesinde güçlü etmendir.

İbn Haldûn'un tasavvufa bakışını ve özellikle İbnü'l-Arabî sonrası teşekkül eden vahdet-i vücûd düşüncesi temelli tasavvufta tahkik tavrına, siyasî delaletler içeren tarikat bid'atlerine (adap ve erkân), ricâlü'l-gayb ve mehdîlik nazariyesine yönelik muhalefetini algılamada Endülüs-Mağrip ve Memlük Mısır'ındaki bazı tasavvufî hadiselere bakmak kaçınılmazdır.

Endülüs-Mağrip'te Sûfîler ve Muhalefet

Endülüs-Mağrip tarihinin üç farklı devrindeki sultan, fukaha, kadılar ve toplumun çeşitli kesimlerince ortaya konulan tasavvuf muhalefeti değişik görünümlere sahiptir:

1. Emevî ve Tâife devirlerinde İbn Meserre (ö. 319/931) ve taraftarlarına yönelik muhalefet (ilk dönem).

2. Murâbıtlar döneminde Ebû Hâmid el-Gazzâlî, İbnü'l-Arîf, İbn Berrecân (ö. 536/1141) ve İbn Kasî'ye yönelik muhalefet (orta dönem).

3. Nasrîler döneminde birtakım sûfî grup ve doktrinlerine yönelik muhalefet. İbnü'l-Arabî karşıtlığı (geç dönem).[11]

I. Hakem (180-206/796-822) döneminde Endülüs iktidarı ve toplumu Evzaîliğin yerine Mâlikî mezhebini kabul etmesinin ardından[12], mezhep Endülüs ve Kuzey Afrika'nın tümüne yayılmış, gerek merkezî iktidar gerekse halk üzerinde tesir göstermiştir. Mâlikî fıkhı eksenli tasavvuf muhalefetinin temelinde üç unsur bulunmaktadır: siyasî-sosyal, ekonomik ve doktriner unsurlar.

---

siyasî hayatındaki dalgalanmalardan sıkıldığı zamanlarda sûfiyane şiirler kaleme alması ve vefatının ardından Mısır'da Şâzelî meşayihinin bulunduğu "Makberetü's-sûfiyye'ye" defnedilmesi gibi. İbn Haldûn, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar: et-Ta'rîf*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), s. 67-71, 198, 270, 277; Fadlou Shehadi, "Theism, Mysticism and Scientific History in Ibn Khaldun", *Islamic Theology and Philosophy,* ed. Michael E. Marmura (Albany: State University of New York, 1984), s. 266.

11 Maribel Fierro, "Opposition to Sûfism in al-Andalus", *Islamic Mysticism Contested,* ed. Frederick de Jong & Bernd Radtke (Leiden: Brill, 1999), s. 174.

12 İbn Haldûn, Endülüs ve Mağriplilerin Mâlikîliği benimsemesini sosyolojik faktörlerle izah eder: "Mağrip ve Endülüs ahalisi üzerinde bedâvet galip idi. Iraklılar için meşgale konusu olan hadâret, onlar için bahis konusu değildi. Bu yüzden bedâvet münasebetiyle Hicazlılara daha fazla meyletmekte idiler. Bundan dolayı Mâlikî mezhebi bunlar arasında esas şekliyle ve olduğu gibi mevcudiyetini muhafaza edegelmiş, diğer mezheplerde görüldüğü gibi hadarîliğin gereği olan tenkih ve tehzib (fıkhî meseleleri belli bir nizama ve tertibe koyma) bu mezhebe yol bulamamıştır." İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 1055-56.

Endülüs Emevîleri döneminde özellikle Muhammed b. Veddâh (ö. 287/900) ile başlayan Mâlikî taassubu, sûfîlere yönelik bir muhalefetin de gelişmesine sebep olmuştur.[13] Bu muhalefet sürecinde Endülüs tasavvufunun öncüsü kabul edilen İbn Meserre, Kurtuba'nın bir köyünde inzivaya çekilmiş ve müritlerine öğretilerini gizli tutmaları yönünde telkinde bulunmuştur. İbn Meserre münzevî bir hayatı tercih ederken, hareketin üyeleri Mâlikî fukahanın merkezî otoriteye telkiniyle mahkûm edilmişlerdir. Aynı zamanda Mâlikî olan Meserrîler ise, Mâlikî fukahanın taklitte kalıp tahkik anlayışının gereği olan Kur'an ve sünnetin ruhuyla amel etmeyi terk ettikleri kanaatindedir. Talamankî (ö. 429/1037) gibi muhaliflerin en önemli tenkit konusu, İbn Meserre'nin nübüvvet iddiasıdır. İbn Meserre bu iddiasıyla dinî-siyasî otoriteyi ele geçirmeyi hedeflemektedir.[14] Oysa İbn Meserre, nübüvvet iddiasında bulunmamış Hâkim et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) görüşleriyle paralellik gösteren velayet düşüncesini çevresine yaymıştır. Bu düşünce maddî iktidara heveslenmenin değil, manevî otorite olmanın ilkelerini vazetmektedir.[15] Velayet Hakk'a yönelik, nübüvvet halka yönelik boyuttur. Velayet olmadan nübüvvet olmayacağı gibi, nübüvvetin devamı velayet üzerinden tahakkuk etmektedir. Mutlak nübüvvet sona erdiği halde velayet süreklidir. İbn Haldûn'a göre ise İbn Meserre ve muakkipleri İbn Berrecân, İbnü'l-Arîf ve İbn Kasî'nin açılımlarını İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî tahkik anlayışında bulacak velayet temelli öğretileri, siyasî-dinî iktidara kapı açıp sosyal çatışmayı inşa edecek niteliktedir.[16]

Endülüs kültür tarihinde farklı kesimler arasındaki zihniyet çatışmalarının en yoğun yaşandığı dönemler Murâbıtlar ve Muvahhidler asrıdır ki, bu iki dönemde dinî düşüncenin oluşmasında aktif rol oynayanların başında Gazzâlî, Endülüs ve Mısır tariklerini birleştiren Mâlikî fakihi ve Gazzâlî karşıtı Ebû Bekir et-Turtuşî (ö. 520/1126)[17] ve Gazzâlî'nin fikirlerini Endülüs kültürüne taşıyan isyancı İbn Tûmert (ö. 524/1130) gelmektedir. Diğer taraftan Endülüs-Mağrip sûfîlerinin sıkça başvurduğu eserlerin müellifi Gazzâlî'dir.

---

13 Fierro, "Opposition to Sufism in al-Andalus", s. 175.

14 Fierro, "Opposition to Sufism in al-Andalus", s. 179.

15 İbn Meserre konuyla ilgili şöyle der: "Allah'ın halk arasından seçtiği velileri vardır. Allah evliyasının himmetini dünyevî alâka ve bağlardan koparmıştır. Nefslerinin davalarından ve hevalarından satın almıştır. Onlardan her birini bir derecede bulundurmuş ve üzerine mânâ kapılarından birini açmıştır. İbn Meserre, *el-Müntekâ,* trc. M. Necmettin Bardakçı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), s. 65.

16 İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 65-66.

17 İbn Haldûn, Turtûşî'nin *Sirâcü'l-mülûk* adlı eserinde umrana dair meseleleri ve bölümleri *Mukaddime*'deki gibi vazettiğini; ancak umran ilminin ilkelerini tespit edemediğini ileri sürmektedir. İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 264.

İbn Haldûn, İbn Meserre ile başlayıp İbn Kasî'de filizlenen Endülüs tasavvuf ekolü hakkındaki benzer değerlendirmesini Gazzâlî hakkında da yapmaktadır. Gazzâlî'nin mükâşefat değil de muamelât bahsine yoğunlaşmasıyla çerçevesini çizdiği tasavvuf anlayışına müspet baksa da, onun herhangi türden bir çatışmanın ortaya çıkmasını engellemediğini ifade eder. İbn Haldûn'un Gazzâlî'ye yönelik tenkidi iki boyutludur: Birincisi, Gazzâlî'nin tasavvuf karşıtlarınca ilk isyankâr sûfî şeklinde değerlendirilen Hallâc-ı Mansûr'a ve enelhak fikrine sahip çıkması, ikincisi *Mişkâtü'l-envâr*'ında vahdet-i vücûd anlayışı temelinde tevillerde bulunmasıdır.[18] İbn Haldûn'un tenkitleri şöyle yorumlanabilir: Gazzâlî, Hallâc'ı benimseyerek iktidara yönelik sûfî isyanlara meşruiyet zemini hazırlayacak fikirlere sahip çıktığı gibi, yaptığı tevillerle şeriat-hakikat çelişkisini artırmış ve bu çelişkiye dayanan sosyal çatışmalara kapı aralamıştır.[19]

Öte yandan İbn Haldûn'a göre daha önce amelden ibaret olan tasavvuf, Gazzâlî'nin tedvin faaliyeti ile ilmî disiplin hâline gelmiştir.[20] Gazzâlî bir taraftan Fahreddin er-Râzî'de kemalini bulacak felsefî kelâmın önünü açarken, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'de (ö. 673/1274) mevzu, mesail ve mebadîsiyle müstakil tasavvuf metafiziğinin (ilâhiyatının) temellerini atmıştır. İbn Haldûn'a göre Gazzâlî, metafizik alanın nazarla idrakinin imkânsız olduğunu düşünmekle isabetli davranırken, metafiziksel hakikatlerin sûfî tecrübeyle tahsil edilme imkânını ileri sürerek bir yandan tasavvuf epistemolojisinin önünü açmış, tasavvuf epistemolojisinin dayanağı olan velayet düşüncesini geliştiren tarikat yapılarının tarihî-toplumsal zeminde dinî otorite iddiasında bulunmalarına vesile olmuştur.

İbn Haldûn'un Gazzâlî ve sonrasında muhakkik sûfîlerin eserlerinden oluşan müdevven tasavvufa yönelik eleştirilerinde Murâbıtlar dönemi hükümdarlarının desteklediği Mâlikî fukahanın tavrı vardır. Nitekim Turtûşî[21] ve

---

[18] İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil,* s. 60-61.

[19] İbn Rüşd'ün Gazzâlî ve kelâm kritiğindeki yaklaşım, İbn Haldûn'un işârî tevile ve sûfî tahkik anlayışına yönelik istidlâliyle benzerlikler gösterir. Bazı kaynaklarda İbn Haldûn'un gençlik yıllarında dede İbn Rüşd el-Cedd'in Mâlikî fıkhına, İbn Rüşd'ün felsefeye dair eserlerini telhis ettiği kaydedilmektedir. Nitekim İbn Haldûn'un kelâm, tasavvuf ve İbn Sînâ'nın tasavvufî felsefesine dair yaklaşımı İbn Rüşd kaynaklıdır. İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 75.

[20] İbn Haldûn, *Mukaddime,* II, 1116.

[21] Turtûşî'nin Gazzâlî eleştirileri şu noktalarda toplanmaktadır: Gazzâlî zayıf hadisleri rivayet etmiştir. Tevhid ilminin gerekliliğini açıkça ifade etmemiştir. İhvân-ı Safâ risalelerinden ve Hallâc'dan etkilenmiştir. Sûfîlerin semâının caiz olduğu hükmünü vermiştir. Mucize ve keramet konusunda *İhyâ*'da yanlış bilgiler ileri sürmüştür. Âlimliği terk etmiş, tasavvufa yönelmiş;

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148)[22] Gazzâlî muhalifliği Murâbıtlar döneminde Kurtuba kadısı İbn Hamd'in fetvasıyla Gazzâlî'nin *İhyâ*'sının yakılmasına yol açacaktır.[23] Ancak Meriyeli Bercî gibi bazı Mâlikî fakihler gerek Gazzâlî'nin gerekse sûfîlerin eserlerinin yakılmasına maslahat gereği karşı çıkmıştır. Murâbıtlar dönemi Gazzâlî muhalefetinin ardındaki en önemli sebep, Gazzâlî düşüncesini benimseyen İbn Tûmert'in Mağrip'te Murâbıtlar devrini sona erdiren Muvahhidler hareketinin lideri olmasıdır. Gazzâlî'nin özellikle "emr-i bi'l-marûf nehy-i ani'l-münker" yorumunu takip eden İbn Tûmert, Murabıtlar iktidarını tehdit eden bedevî halk arasında hitabet gücüyle tutunarak isyan başlatmış ve taraftarlarınca Mehdî kabul edilmiştir.[24] İbn Haldûn, İbn Tûmert türünden ihtilal teşebbüslerinin başarısızlıkla sonuçlanmasını dinî davetlerinin asabiyete dayanmamasına bağlar. Oysa peygamberler Allah'a davet hususunda aşiret ve asabelere dayanmışlardır. Mucizeler davetin hedefini bulmasında peygamberlere destek olmuştur. Kendilerine harikulade haller verilmeyen velilerden (İbn Kasî, Hallâc-ı Mansûr gibi) ya da dindar kişilerden (İbn Tûmert gibi) bazıları siyasî otoriteyi elde etme teşebbüsünde haklı olsalar da, asabiyet desteği alamadıklarından girişimleri akamete uğramıştır. İbn Haldûn sadece bu tespitiyle yetinmez ve bu tespitten hareketle eleştirel bir yargıda bulunur. Buna göre dinî davetle başlayıp isyan hareketine dönüşen teşebbüslerin önüne geçilmeli, hareketi besleyen dinî ve/veya sûfî düşünceler sınırlandırılmalıdır. Zira amaç gerçekleşmemişse, amacı ikame eden fikrî araçlar -her ne kadar kendinde değerli olsalar da- mülke zeval vermemek için engellenmelidir.[25]

Murâbıtlar Mâlikî taklitçiliğini savunup Gazzâlî'nin eserlerine muhalefet ederken, Muvahhidler döneminde İbn Tûmert'in girişimleri yerini Ebû Yakup

---

ancak gereği gibi bir sûfî olamamıştır. Fierro, "Opposition to Sufism in al-Andalus", s. 191-92; Muhammed el-Menûnî, "İhyâu ulûmiddîn fî manzûri'l-garbi'l-İslâmî eyyâme'l-murâbitîn ve'l-muvahhidîn", *Ebû Hâmid el-Gazzâlî* (Rabat: Camiatü Muhammed el-Hâmis, 1988), s. 125-37; A. Gribetz, "The Samâ Controversy: Sûfî vs. Legalist", *Studia Islamica*, 74 (1991), s. 61.

22 *Sirâcü'l-mürîdîn* adlı eserinde Ebû Bekir İbnü'l-Arabî şeriatta herhangi bir esası olmayan aşk ve şevk gibi terimleri kullandığı gerekçesiyle Gazzâlî'yi eleştirir. Turtûşî'nin benzeri bir diğer eleştirisi Gazzâlî'nin semâı benimsemesidir. Mâlikî kadısı İbnü'l-Arabî daha ileri giderek bir neyzenin yanaklarının delinmesi fetvasını verir. Fierro, "Opposition to sufism in al-Andalus", s. 192; İbnü'l-Arîf, *Miftâhü's-saâde ve tahkiki tarîkı's-saâde,* haz. Ebû Bekir Atîk b. Mü'min, nşr. İsmet Abdüllatîf Dendeş (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1993), s. 47.

23 M. Necmettin Bardakçı, *Endülüslü Sûfî İbnü'l-Arîf ve Mehâsinü'l-mecâlis* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2005), s. 22.

24 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 237-40.

25 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 488-89.

Yusuf saltanatı (558-580/1163-1184) devrinde fıkıh kitaplarının yakılması türünden icraatlara terk etmiştir.[26] İbn Haldûn'a göre tüm bu icraatlar merkezî iktidarın ve halkın hadarî olamamasının sonucudur. Bedavete dayalı toplumsal yapıda iktidardan da hadarî tavrın beklenmesi muhaldir. Bununla beraber siyasî-sosyal çatışmayı güçlendirecek bedevî ya da hadarî fikirleri taşıyan her türden teşebbüsün engellenmesi gerekir. Zira asabiyet ve şevketin olmadığı bir bedevî halkın hadarîliğe evrilmesi mümkün değildir.

İbnü'l-Arîf ve talebeleri İbn Berrecân[27] ile İbn Kasî'nin tasavvufî düşüncelerinin üzerinde İbn Meserre ve Gazzâlî etkisi vardır. İbnü'l-Arîf ve talebelerinin Gazzâlî'nin *İhyâ*'sını okutmaları, İbn Tûmert'in Gazzâlî'nin fikirlerini yaydığı Murâbıt mülküne bilkuvve isyan içindeki mahallî halklar nezdinde karşılığını bulmuştur.[28] Potansiyel siyasî tehlike olan etnik grupların desteğini kazanmaya çalışan üç sûfî ve müridanı Murâbıt iktidarları tarafından takibe uğratılmış; İbnü'l-Arîf ve İbn Berrecân idam edilirken, İbn Kasî Murâbıtlara karşı yürüttüğü mücadelede Müslümanlara karşı Hıristiyan İspanyollarla işbirliği yaptığı gerekçesiyle müritleri tarafından öldürülmüştür.[29] İbn Haldûn'a göre İbnü'l-Arîf, İbn Berrecân, İbn Kasî ve Müridûn Hareketi velayetin üstünlüğü doktrinini savunması ve bu doktrine dayanarak yegâne dinî otorite olmayı amaçlaması sebebiyle tamamıyla siyasî bir tavra sahiptir. Ancak hareketin başarısızlığının arkasındaki sebep İbn Tûmert hareketinde olduğu gibi etnik bir grubun desteğini yitirmeleridir.[30]

İbn Kasî, Endülüs'te halkı Hakk'a davet için ortaya çıkmış ve mehdîliğini ilan ederek isyan başlatmıştı. İbn Haldûn'a göre bu ihtilal hareketi, İbn Tûmert el-Mehdî isyanı gibi asabiyete dayanmadığından neticesiz kalmış, bu sebeple de asabiyet ve mülkün zayıf olduğu toplumlarda yaygın olan mehdîlik söylemine kapılmıştır. Nitekim tasavvuftaki velayet anlayışının bir uzantısı olan Mehdîlik (Fâtımîlik) düşüncesinin önü Gazzâlî ile açılmış,[31] İbn Kasî'nin *Hal'un-na'leyn*

---

26 Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fî telhîsi ahbâri'l-mağrib,* nşr. Muhammed Saîd el-Iryân (Kahire: Lecnetü'l-ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1963), s. 354.

27 İbn Haldûn'un ifadesine göre Gazzâlî'yi takip ederek bâtınî tevillerden teşekkül eden bir tefsir yazan İbn Berrecân, vahdet-i vücûd anlayışından ziyade, İşrakîliğe yakındır. *Mukaddime*'den naklen, Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-İlim ve Kültür Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), s. 48.

28 Bardakçı, *İbnü'l-Arîf ve Mehâsinü'l-mecâlis,* s. 36-50.

29 İlyas Çelebi, "İbn Kasî", *DİA,* XX, 107; Ebü'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler,* trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), s. 307.

30 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 488.

31 İbn Haldûn her ne kadar İsmailî-Bâtınî teoriyi çürütme çabasından dolayı Şiî karşıtı Gazzâlî ile müşterek ise de, Gazzâlî'nin sûfî velayet anlayışını savunmasından dolayı ondan ayrılır. Zira

adlı kitabında devam ettirilmiş ve düşünce İbnü'l-Arabî ile sistematik hâle getirilmiştir.[32] Diğer taraftan Gazzâlî'nin fikirlerini benimseyen İbn Kasî'nin kendisini mehdî ilan ederek halkı davetle dinî otorite iddiasında bulunması asabiyet desteği almamasının bir göstergesidir. İbn Haldûn başarısız sonucu dikkate alarak bu türden iktidar girişimlerinde bulunan sûfîleri şöyle yargılar:

> Bunların işleri hakkında ihtiyaç duyulan şey üçtür: Eğer deli iseler tedavi edilmelidirler, şayet kargaşa meydana getirmek için böyle davranıyorlarsa darb ve katl ile tenkil edilmeli ve başları ezilmelidir. Veya maskaralıklarını ortaya koymalı ve kendilerini de soytarılardan saymalıdır.[33]

İbn Haldûn'un bu yargısının devamını, bir fetvasında görmekteyiz. Fetvada, Murâbıtlar döneminde Gazzâlî'nin kitaplarının yakılması benzeri toplumda cârî olan Endülüs muhakkik sûfîlerinin kitaplarının yakılmasını, tarihî tecrübenin bir sonucu ve sosyal maslahat gereği teklif eder.[34] Nitekim fetva, Mâlikî fakihi ve Kadılkudât İbn Haldûn'un Mâlikî fıkıh düşüncesinin diğer mezheplere nazaran mümeyyiz asıllarından olan istislâh, sedd-i zerâi' ve fethu'z-zerâi' ilkelerini[35] layıkıyla siyasî-sosyal alana taşımasıyla irtibatlıdır. Buna göre o, sûfî düşüncenin amaçlarını ve pratik sonuçlarını dikkate alarak tasavvuf düşüncesi ve müesseseleri hakkında maslahat prensibinin gerekleri açısından meşruiyet tasarrufunda bulunmuştur. Siyasî-sosyal alana taşınan

---

Gazzâlî'nin tasavvufî görüşleri İbnü'l-Arabî dolayımında tarihî süreçte bâtınî hareketlere veri sağlamaya açıktır.

32 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 770.

33 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 488-91.

34 Fetva şöyledir: "Muhakkik sûfîlerin yolu, bid'atla karışan ve kirlenen yoldur. Sonraki mutasavvıflardan bazıları bu yolu tutmuşlardır. Bunlar birinci yolu, his hicabının kaldırılması ve gaybı görmeye mani olan perdelerin açılması için bir vasıta hâline getirmişlerdir. Bunlara göre gayba vâkıf olmak birinci yolun gayesi ve neticesidir. İbnü'l-Arabî, İbn Seb'in ve İbn Berrecan ve bunların açtıkları yolda yürüyenler bunlara tabi olup akidelerini kabul edenler bu nevi mutasavvıflar grubuna dahil bulunmaktadırlar. Zikredilen mutasavvıflar bu konuda, içi açık küfür ve çirkin bid'atla dolu olan kitaplar yazmışlardır. Bunlar görüşlerini teyid için nasların zâhirini en olmayacak şekilde ve çok çirkin bir tarzda tevil etmekten çekinmemişlerdir. Bu teviller üzerinde düşünenler böyle görüşlerin İslâm dinine ait olmasını veya şeriattan sayılmasını acayip bulurlar. Bazı zevatın bahis konusu mutasavvıfları medh ü sena etmeleri -bunlar kim olursa olsun- onlar lehinde bir delil değildir. Bu kanaatte olan mutasavvıfları övenler, faziletin son derecesine yükselmiş olsalar bile, bu konudaki sözleri önemli değildir. Çünkü Kur'an'ın ve hadisin fazileti ve şahitliği hepsinden daha yücedir. Bu nevi sapık ve sapıtıcı akideler ihtiva eden kitapların dinî hükmüne gelince: İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'u, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'si, İbn Seb'în'in *el-Büdd*'ü, İbn Kasî'in *Hal'un-na'leyn*'i vs. gibi halkın elinde nüshaları bulunan kitaplar ve benzerleri ele geçince yakılmalı ve yazıları okunamaz derecede silinene kadar yıkanmalı; böylece imha edilmelidir. Zira sapık ve bozuk akidelerin yok edilmesi dinin maslahat ve çıkarına tamamıyla uygundur. Bu sebeple umumun zararını önlemek için bu nevi kitapları yakmak devlet adamlarının vazifesidir. Yanlarında bu çeşit kitap bulunan kimseler yakılması için kitapları görevlilere vermekle mükelleftirler." Bk. İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil,* s. 65-66.

Mâlikî fıkıh usulünü inşa eden mekanizmalar, İbn Haldûn'un tasavvuf eleştirisinin temel dayanaklarıdır.

12. yüzyılın sonuna doğru tasavvufî hareket Mağrip'te tamamen kurumsallaşmış; 14. yüzyıl boyunca Mağrip şehirleri Maşrik sûfîleri için de bir cazibe merkezi olmuştur. İbn Haldûn'un yaşadığı Nasrî (Endülüs: 1230-1492), Merinî (Fas: 1196-1549), Abdülvâdî (Tilimsen: 1236-1550) ve Hafsî (Tunus: 1228-1574) hanedanlıkları döneminde sûfî gruplara yönelik muhalefet üç temel olay etrafında meydana gelmiştir: Sûfî adap ve erkâna dair bazı tartışmalı ameller, dinî otorite sorunu, vakfiyeye sahip zaviye ve ribatların ekonomik açıdan geniş toplum kesimine getirdiği yükler.[36] Bazı tasavvufî uygulamalar fakihlerce suçlanmış ve tartışılan konularla ilgili geniş yelpazede farklı tavırlar ortaya çıkmıştır. Tartışılan mevzular arasında mevlid-i nebi törenleri[37], zikir, semâ, musiki ve tilavetten oluşan sûfî âyinler başı çekmektedir. Nitekim semâ yapmaya yönelik muhalefet bizi yazılı fetvalarla yüz yüze getirmektedir. Bu fetvalar, muhalefetin ekonomik olaylarla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Mesela vakıf hizmetlerine tahsis edilen bir paranın fakirlere sarfından alıkonularak, sûfî merasimlere harcanması gibi durumlarda fetva istenilmiştir.

Tasavvufî ritüellerin tezahürleriyle daha çok sûfî-fakih Ebü'l-Berekât el-Balafikî (ö. 771/1370), fakih İbn Lübb (ö. 782/1380) ve Ebû İshâk eş-Şâtibî (ö. 790/1388) ilgilenmişlerdir. Bütün bu fetvaların ötesinde h. 774 (1372) ile 776 (1374) yılları arasında Mağrip ulemasının tartıştığı asıl mesele müridin şeyhe muhtaç olup intisabının zorunlu olup olmadığı ile tasavvufî bilgilerin şeyh olmadan sadece kitaplardan tedris edilmesinin kifayet edip etmeyeceğidir.

---

35 İstislâh bir maslahat gereği tasarruf ve hükümde bulunmaktır. Sedd-i zerâi', câiz olanın câiz olmayana vesile olması için menedilmesi anlayışıdır. Fethu'z-zerâi' ise aslında câiz olmayan bazı tasarrufları bir maslahata vesile oldukları için câiz görme prensibidir. Bu prensip istislâhın bir yönüdür. İstislâh ve sedd-i zerâyi' delillerinin en önemli neticesi, her türden tasarrufu amaç ve sonuçlarına göre nitelemeye ağırlık vermektir. Bk. E. Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA,* XXVII, 526.

36 M. Kh. Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abû Ishaq al-Shâtibî's Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publishers, 1989), s. 60-61. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre Mağrip zaviyeleri Maşrik'taki hankah-medrese ayrımından farklı şekilde medrese, karargâh, yetimhâne, hastane vs. gibi çok fonksiyonlu bir yapıdadır. Bu da zaviyelerin iktisadî açıdan devamlı kontrol edilmesine neden olmuştur. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid,* haz. İsmail Cömert (İstanbul: Ses Yayınları, 1992), s. 19-20.

37 İbn Haldûn'un Mağrip hükümdarlarının geleneğine uyarak katıldığı mevlit kutlamasında serdettiği şiir için bk. *Ta'rîf,* s. 79-81. Endülüs'te Mevlidiyye töresini ilk başlatanlardan biri meşhur sûfî Ebû Mervân Yuhannisî'dir (ö. 667/1268). N. J. G. Kaptein, *Muhammad's Birthday Festival: Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West Until 10th / 16th Century* (Leiden: Brill, 1993), s. 139.

Bu mesele zikir, semâ vs. gibi tartışılan mevzulardan delaletleri açısından daha kapsamlı olup dinî otorite olarak şeyhin/velinin ve otoriteye tabi müridanın varlığının kabulüne râcidir. Bu kabul aynı zamanda tasavvufî müesseselere malî tahsisin artmasına da sebebiyet verecektir. Mesele hakkında fetva isteyenlerden biri de Mâlikî fakihi Ebû İshâk eş-Şâtıbî'dir. Şâtıbî'nin fetva istediği âlimler İbn Haldûn'un görüşleriyle paralellikler kuracağımız Şâzelî şeyhi İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1390) ile Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Kāsım b. Abdurrahman el-Kabbâb'dır (ö. 778/1376).[38] İbn Haldûn kendisinden fetva istenmediği halde bu hususu müstakil bir eserin mevzuu yapmış ve *Şifâü's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil* adlı risalesini telif etmiştir. Risalede İbn Haldûn'un temel teklifi, asabiyete dayalı bedavetten mülkün tesis edildiği hadârete geçememiş geniş halk yığınlarının, nazar ve mükâşefeye (keşf mücahedesi) dayalı velayet ve ilahî hakikatler doktrinini anlayamayacağından, veli gibi dinî bir otoriteye bağlanmalarının siyasî iktidara yönelik bir isyan çıkaracağı sebebiyle sakıncalı olacağıdır. Dolayısıyla velayet anlayışı kaynaklı şeyh-mürit ilişkisine dayalı tarikat yapısının ancak hadarî bir toplumda meşru olabileceğini, bununla birlikte velayet teorisini içeren kitapların (özellikle İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'in'in kitapları) yakılmasını, halk arasında tedavülünün yasaklanmasını ileri sürmektedir. Böylelikle asabiyet ve mülke sahip olmayan yığınların muhakkik bir sûfîyi otorite kabul edip mehdîlik türünden isyan hareketlerine girişmelerinin önüne geçilecek ve tarikat otoritesi marjinal bir konuma itilecektir.

Mağrip-Mısır Hattı, Şâzelîlik ve Muhalefet

İbn Haldûn çağında Memlük Mısırı'ndaki en yaygın tarikatlardan biri Şâzelîliktir. Şâzelîlik Mağrip-Mısır hattında ortaya çıkan bir tarikattır.[39] Tasavvufî literatürün çoğunluğuna göre Şâzelîye, Ebû Medyen'e (ö. 589/1193) nispet edilen Medyeniye'den tesirler barındırmaktadır.[40] İbnü'l-Arabî'nin en

[38] Ebü'l-Abbas el-Kabbâb'ın fetvası için bk. Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib* (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1401/1981), XI, 117-23. Kabbâb verdiği fetvada sadece tasavvuf kitapları okuyarak kitaplarda güdülen maksatların kişide bilfiil hâle gelmeyeceğini, bunun için bir veli gözetiminde tasavvufî yolda sülûkün kaçınılmaz olduğunu vurgular.

[39] J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: The Clarendon, Press, 1971), s. 44-45.

[40] Ebû Medyen'in tasavvuf anlayışı İmam Şâzelî'ye Maşrık'a seyahat eden Ebû Abdullah b. Harrâzim (ö. 633/1237) vasıtasıyla ulaşmış ve Şâzelî ondan hırka giymiştir. Şâzelî'nin şeyhi Abdüsselâm İbn Meşîş (ö. 622/1226) Ebû Medyen'e talebe olmuş ve tarikat almıştır. Bu sebeple Harîrîzâde, Şâzeliyye'yi Medyeniyye'nin bir şubesi sayar. Bk. Harîrîzâde Kemâleddin, *Tibyânü'l-vesâil* (Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 2310/6), I, vr. 120[a]; Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye", s. 42-43.

[41] M. Erol Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), s. 19-20.

önemli üstatlarından olup zuhur ehlinden saydığı Ebû Medyen el-Mağribî[41], İbn Haldûn'a göre Mağrip tasavvuf düşüncesinde etkili olmuştur. Bu etki Mısır Şâzelîliğini de kapsamaktadır. Ebû Medyen'in Tilimsen'deki türbe ve zaviyesi (ribât-ı ubbâd) İbn Haldûn'un da bir müddet kaldığı önde gelen sûfî merkezlerinden biri olmuştur.[42] İbn Haldûn'a göre bu merkez aynı zamanda mehdî arayışı içinde olan sûfî zümrelerin sıklıkla uğradığı yerlerden biridir. Ebû Medyen'in *Risâle-i Kuşeyriyye*'yi elinden bırakmaması, incelediği tasavvuf kitapları arasında Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn*'i gibi bir eser görmediğini söylemesi, hocası İbn Hirzihim'den Muhâsibi'nin *er-Riâye li-hukûkillâh*'ını okuması, onun sahip olduğu tasavvuf anlayışı konusunda fikir vermektedir.[43] Bu anlayış İbn Haldûn'un tasavvuf ilminin sınırlarını tayin ederken öngördüğü anlayışla paralellikler taşır. Ancak Medyenîlerin Gazzâlî'nin fikirlerini benimsemesi, diğer Mağrip sûfîlerinde olduğu gibi velayet-nübüvvet, şeriat-tarikat ya da zâhir-bâtın ikiliğine dayanarak bilkuvve siyasî-sosyal talepleri de beraberinde getirecektir.

Medyenî tesirle teşekkül eden Şâzelîlikteki müteşerri tavır, ikinci kuşak Şâzelî meşayihinde de devam etmiştir. İbn Haldûn devrinde Mağrip tasavvufunun en önemli siması Şâzelîlikte İbn Abbâdiyye (İbn İyâdiyye) kolunun kurucusu İbn Abbâd er-Rundî'dir (ö. 792/1390). Rundî, Şâzelîye'nin Kuzey Afrika'da; İbn Ataullah el-İskenderanî, Mısır'da yayılmasına ilk öncülük eden sûfîlerdir. Rundî, hocası İskenderânî'nin telif ettiği ve Şâzelîliğin Doğu ve Batı İslâm toplumlarında tanınmasında vasıta olan *Hikem-i Atâiyye*'nin ilk şârihidir ve düşüncede Muhâsibî-Gazzâlî tavrını paylaşır.[44]

Rundî ile İbn Haldûn'un ilişkileri zâhirî ilimleri tahsil ettikleri hocalarına dayanır. İbn Haldûn'un aklî ve naklî bilimler (iki asıl) ile mantık, felsefe ve matematik fenlerini kendisinden tahsil ettiğini belirttiği hocası Tilimsenli Ebû Abdillah el-Abillî, Rundî'nin de en başta gelen hocalarındandır.[45] Rundî'nin ders aldığı Merinîler tarafından kurulan medreselerde eğitim ve öğretimin temelini Mâlikî fıkhı oluşturmaktadır. Bu fıkıh anlayışında çeşitli "bid'at"leri de-

42 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 778, 778.

43 Tahsin Yazıcı, "Ebû Medyen", *DİA,* X, 187.

44 Mustafa Kara, "İbn Abbâd er-Rundî", *DİA*, XIX, 267; Mustafa Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", *DİA,* XIX, 337.

45 İbn Haldûn, *et-Ta'rîf*, s. 28. Rundî, Tilimsen'deki Halfaviyyîn adlı Mâlikî medresesinde Abillî'den Eş'arî kelâmı; İbn Haldûn'un arkadaşı Mâlikî müçtehid Şerîf et-Tilimsânî'den Mâlikî fıkhı ve Ebû Abdullah el-Makkarî'den hadis dersleri almıştır. Aynı ders halkasında yetişmekle birlikte İbn Haldûn eserlerinde Rundî'yi zikretmemekte, ancak Rundî tavrına sahip sûfîlerin ıslah girişimlerini tenkit etmektedir.

fetmek büyük bir öneme sahiptir ve konuyla ilgili bu dönemde birçok eser telif edilmiştir.[46] Mâlikî fukahanın temel yaklaşımı şudur: Muvahhidlerin mezhebi gereği toplumda halihazırda cârî olan her türden bid'at giderilmelidir. Bid'atlerin toplumdan uzaklaştırılmasıyla "cemaat" yapısına tekrar dönülecektir. Bid'atler arasında tasavvufî grupların birtakım adap ve erkânı başı çekmektedir. İbn Haldûn da bu yaklaşımı paylaşmaktadır.

İbn Abbâd er-Rundî'nin eserlerinde de bid'atlerden kurtulmak başta gelen temalardan biridir. Rundî, Mâlikî fakihlerin aksine bid'atler sorununun kaynağını Mâlikî fukahanın taklitçiliğinde ve toplumun tahkikten uzaklaşarak taklitte kalmasında öngörmektedir. Buna göre tahkik, zâhirden bâtına yönelerek tüm zamanların kâmil insanı Hz. Peygamber'in sünnetine ve selefin yoluna zâhirin yanında bâtınî açıdan uymak, bâtınî marifetin gereğince zâhiri inşa etmektir.[47] Aslında Rundî'nin bu düşüncesi erken dönem Mağrip tasavvufu ile geç dönem Memlük Mısırı'ndaki Şâzelî anlayışının bir uzantısından ibarettir.

İbn Abbâd er-Rundî, Merinî sultanına yazdığı mektupta, toplumda bid'atlerin arttığını, insanların dinin aslından uzaklaşmaları sebebiyle yol kesme gibi kötülüklerin yayıldığını ifade etmiş ve bunun önüne geçilmesi için bir fermanın çıkarılmasını istemişti. Bu istek, merkezî iktidarın zayıflığının alâmeti idi. Mağrip siyasetindeki bu çalkantıları İbn Haldûn da müşahede etmektedir. Öyleyse toplumun yeniden inşasında İbn Haldûn ile Rundî arasındaki görüş farklılığı nedir? Temel fark şudur: Rundî reçeteyi siyasî idarenin güçlenip sosyal zeminin tasavvufta tahkik tavrına yönelmesinde bulurken, İbn Haldûn sosyal âdet türünden ortaya çıkan dinî bid'atlerin giderilmesini Rundî'de olduğu şekilde tasavvufî tahkik tavrıyla değil, sadece bir hâl olarak selefin zâhirî ve manevî tecrübesinin dikkate alınmasıyla ve asabiyetle çözüleceğini ileri sürer. Asabiyete dayanmayan her türlü dinî düşünce ve davet, bid'atlerin giderilmesi bir yana, var olan cemaat yapısını daha fazla bozacaktır.[48]

---

46 Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin *Kitâbü'l-İ'tisâm*'ı, Muhammed el-Abderî el-Fâsî'nin *el-Medhal ilâ tenmiyeti'l-a'mâl*'i gibi.

47 Tahkik anlayışında Rundî, İbnü'l-Arabî'yi takip etmektedir. Paul Nwyia, "Ibn Abbâd", *EI²*, III, 670-71.

48 İbn Haldûn, Rundî dahil, sûfîlerin toplumu ıslah teşebbüslerini telmihle şöyle tenkit etmektedir: "Şu yakın çağlarda Mağrip'te Hakk'a ve sünnete göre hareket etmeye davet hususunda bir meyil ve istek vardı. Fakat bunlar, bu hususta mehdinin veya başka birinin davetine göre hareket ediyorlardı. Bu anlayışta olanlardan biri, onun peşinden diğer biri zuhur eder, sünnete göre hareket etme ve münkeri değiştirme cihetine meyleder; buna son derece önem verir ve kendisine tabi olanlar günbegün çoğalırdı. Bunların en fazla önem verdikleri husus yol emniyeti idi. Çünkü Araplarda görülen bozukluk en fazla bu mesele ile alâkalı idi. Zira Arapların maişet konusundaki tabiatları buna sebebiyet veriyor (ve yağma-talan en ziyade

İbn Haldûn, Mağrip Şâzelîliğinin öncüsü Rundî'nin tavrını dolaylı bir şekilde tenkit ederken İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Şâzelîliği Maşrik'te yayan Rundî'nin hocası İbn Ataullah el-İskenderânî'ye (ö. 709/1309) doğrudan eleştirilerde bulunmaktadır.[49] Nitekim İslâm düşünce tarihinde İbn Haldûn ile çağdaşı İbn Teymiyye'nin tasavvufa bakışları birbirine yakın telakki edilmiştir. İbn Teymiyye'nin daha çok İskenderânî'ye odaklanan tenkitleri, İbn Haldûn'un İbnü'l-Arabî ve Endülüs sûfîleriyle ilgili eleştirilerini hatırlatacak biçimde siyasî-sosyal muhtevalıdır. Zira İbn Teymiyye'nin Eyyûbî saltanatı tarafından tevkif edilmesinde İskenderânî ve talebelerinin dahli söz konusudur. Ancak İbn Teymiyye ile İbn Haldûn'un tasavvuf eleştirisinde kullandıkları ıstılah örgüsü ve retorik birbirinden oldukça farklıdır. Muhafazakâr bir Mâlikî fakih üslubuna sahip olmayan; ancak Mâlikî usulünü siyaset ve tarih felsefesine taşıyarak umran ilmini vazeden İbn Haldûn, selefî söyleme sahip değildir. Gerek umran ilmini vazederken gerekse ilimleri ve tasavvufu değerlendirirken eleştirileriyle birlikte Eş'arî metafiziği ve Meşşâî düşünme tarzını benimsemiştir. Bu açıdan İbn Teymiyye sonrası oluşan selefî ideallerden uzaktır. Ancak İbn Haldûn'un Şiî karşıtlığı, İbn Teymiyye'nin İmamî/Moğol karşıtlığı birbiriyle örtüşmektedir. Zira her iki düşünüre göre tasavvufî velayet ve ricâlü'l-gayb düşüncesi, Şia'nın siyasî imamet anlayışına paraleldir. İbn Haldûn bunu açıklıkla ifade etmektedir: "Mutasavvıflarla İsmailîler fikirlerini ve inançlarını yek diğerine imla ettiriyor ve birbirine telkin ediyorlardı."[50] Bu itibarla İbn Teymiyye ve İbn Haldûn, tasavvufî düşüncenin Sünnî

---

yol emniyetini ortadan kaldırıyor) idi. Onun için davetçiler ve ıslahatçılar güçleri yettiği ölçüde bu gibi hususlarda münkeri değiştirmeye ve kötülükleri ortadan kaldırmaya girişmişlerdi. Ancak buna teşebbüs edenlerin dinî renkleri iyice sağlam bir hâl almamıştı. Çünkü Arapların (ve bedevîlerin eski dinlerinden ve alışkanlıklarından vazgeçerek) tevbe etmelerinden ve dine dönmelerinden maksatları, sadece yağma ve çapulculuktan vazgeçmekten ibaret olur. Dolayısıyla tevbeleri bu günahtan olmuştur. Onun için sünnete göre hareket ettiğini zanneden bu gibi kimselerin ittibaın teferruatında dikkatli davranmadıkları görülür. Onların dinleri ve dindarlıkları, yol emniyetini bozmamaktan ibarettir. Sonra bunlar dünyalık elde etmek için olanca güçlerini sarf ederler. Halkı ıslah için dinî irşadı talep etmekle dünyalık talep etme arasındaki fark ne büyüktür. Şüphesiz bu ikisi bir araya gelmez. Onun için bunların dindarlıkları muhkem değildir. Bunların taraftarları da fazla olmaz. Islahatçının hâli, dininin sağlamlığı bakımından çevresinde toplananlardan farklı olur. Veliliği kendisine tabi olanlara değil, nefsine ait olur. O yüzden vefat ettiği vakit, etrafındakilerin hâkimiyeti ve asabiyeti çözülür." Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 779.

49 İbn Teymiyye'nin Mağrip sûfîlerine (İbn Seb'în, İbn Rebî', İbn Fârız, Afifüddin et-Tilimsânî vs.) ve Maşrik sûfîlerine (Sadreddin Konevî, İmam Şâzelî, İbn Atâullah İskenderânî vs.) yönelik tenkitleri için bk. Güven, "Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye", s. 172-81; M. Sa'd Tiblâvî, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf (et-Tasavvuf fî't-türâs İbn Teymiyye),* trc. Ali Durusoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), s. 105-12.

50 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 770.

toplumda teşeyyu' faaliyetine sebep olacak doktrinlerden (özellikle ricâlü'l-gayb, mehdîlik ve ilmü'l-esrar konusu) tasfiyesini ileri sürmüşler, ilk dönem züht ve tasavvuf anlayışını benimsemişlerdir. Zira bu anlayış siyasî-sosyal seviyede sünnete ve nebevî ahlâka bağlı, tek bir iktidar ve bütünlük arz eden tek bir cemaat ilkesinden hareket etmektedir. Muhakkik sûfîler bu ilkeyi paylaşmakla birlikte, ilkenin hayata geçirilmesinde maddî/zâhirî değil manevî/bâtınî olanın gerek fert gerek toplum olarak tecrübe edilmesini esas kabul etmişlerdir. Öte yandan İbn Haldûn'un sûfî tahkik geleneğini İsmailî-Bâtınî geleneğin söylemleriyle özdeşleştirmesi, iki geleneğin aralarındaki mevzu ve mesail birliğinden dolayı bilkuvve aynı siyasî-toplumsal maksatları içerdiği sonucuna indirgemeci bir yaklaşımla varması sebebiyledir. Tam aksine İsmailî-Bâtınî grupların sûfî velayet teorisini alıp siyaset anlayışlarına taşıdıkları söylenebilir. Zira Hücvîrî'nin "Malum olsun ki, tümü ile marifet ve tasavvuf yolunun esası ve aslı velayet ve velayetin kabul edilmesi temeline dayanır" sözü, ilk dönem sûfîlerinin tasavvufî düşüncelerinin velayet anlayışı kaynaklı olduğunu ispat eder.[51] Hücvîrî ve Kuşeyrî'nin velayet ile ilgili müracaat kaynakları Hâkim et-Tirmizî'dir. İbnü'l-Arabî de velayet-nübüvvet meselesini en etraflıca Tirmizî'nin incelediğini belirtmektedir. İbnü'l-Arabî düşüncesine göre velayet, Şia'da olduğu gibi sadece Hz. Ali ve soyundan gelen imamlarla sınırlandırılamaz. Velayet tüm müminleri kapsadığı gibi (velayet-i âmme), sûfîlere de tahsis edilir (velayet-i hâssa).[52]

Hasılı İbn Haldûn'a göre Endülüs-Mağrip merkezli İbn Meserre ile başlayıp Gazzâlî ile devam eden ve İbnü'l-Arabî'de zirvesine ulaşan, Şâzelî'nin Mağrip şeyhlerinden alıp Mısır'a taşıdığı tasavvufta tahkik geleneği ve velayet anlayışı sadece manevî otorite değil, maddî iktidarı ele geçirme göstergeleri içermektedir. Ancak İbn Kasî hareketinde olduğu gibi sûfîlerin dünyevî iktidar özlemleri asabiyet dayanağından mahrum olması sebebiyle başarısız olmuştur. Bu tarihî-toplumsal ve siyasî neticeden hareket eden İbn Haldûn, umran söz konusu olduğunda -başta İbnü'l-Arabî olmak üzere- sûfî muhakkiklerin tasavvufî marifet anlayışını eleştiriye tabi tutmakta, çözümü ilk dönem sûfîlerinin mutedil züht ahlâkının yeniden inşasında görmektedir.

---

51 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb-Hakikat Bilgisi,* trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), s. 326.

52 Dâvûd-i Kayserî, *Mukaddemât,* nşr. ve trc. Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), s. 61-63.

Umranda Tasavvuf: Tarih, Siyaset, İlim

İbn Haldûn düşüncesinin merkezini *Mukaddime*'de vazettiği "umran ilmi" oluşturmaktadır.[53] Umran teorisinin geliştirilmesi tarih anlayışının bir neticesidir.[54] Bu anlayış bir tür aklî tahkike dayanır. Tahkik, tarihsel açıdan olup bitenin zatî hakikatini tespittir. Bir tarih felsefecisi olarak İbn Haldûn'a göre tarihin, zâhirî ve bâtınî ya da sûrî ve hakiki (zatî-arazî) olmak üzere, iki yönü vardır: Zâhirî yönüyle tarih havadis âleminde cereyan eden olayların naklinden ibaret bir ilimdir.[55] Bâtınî yönüyle tarih ise oluş ve bozuluş âleminde ortaya çıkan tarihî-toplumsal olayları var ve mümkün kılan esasları söz konusu etmektedir. Bu yönüyle bâtınî tarih umran ilmine tekabül eder ki siyasî, sosyal ve ekonomik hadiselerin metafiziksel esaslarını açıklamayı kendisine konu edinir. Bu açıdan tarih ya da umran ilmi, felsefî-hikemî ilimlerden addedilir.

İbn Haldûn umranın ahvalini, tarihî-toplumsal varlık seviyesinde ortaya çıkan hayat tarzlarıyla izah eder. Umranın ahvali iki kategori ekseninde anlamını bulur: Bedâvet ve hadâret.[56] Bedâvet-hadâret çizgisi, asabiyet-mülk ve devletleşme sürecine mütekabildir. Bu süreç aynı zamanda, tarihî-toplumsal varlık alanında tayin edici gücün ya da iktidarın oluş, gelişim ve bozuluş sürecidir ve zamanda bir kemale doğru ilerlemedir. Ancak her kemalin insanda olduğu gibi bir sınırı vardır. Sınırın bittiği yer, devletin çözülmeye başlaması

---

53 İbn Haldûn'un yeni bir ilim vazettiği şeklindeki değerlendirmelere karşı çıkan Mahmûd İsmâil'e göre İbn Haldûn, umran ilminin ilkelerini perakende bir şekilde İhvân-ı Safâ risalelerinden almış, daha sonra teorik bütünlük kazandırmıştır. İbn Haldûn'un buna şöyle işarette bulunduğunu düşünür Mahmud İsmail: "Benden önce bunları hiç kimsenin yazdığını görmedim. Bunları bilmiyorlar mıydı acaba? Sanmıyorum. Belki de bunları yazdılar da bize ulaşmadı". Bk. Mahmûd İsmâil, *Nihâyetü'l-ustûra nazariyyatü İbn Haldûn muktebese min Resâili İhvân-i Safâ* (Kahire: Âmir li't-tıbâa ve'n-neşr, 1996), s. 121.

54 *Mukaddime*'nin başlangıcında İbn Haldûn eseri hakkında şöyle der: "Allah bunu (yeni umran ilmini) ilahî ilhamı (ilhamân) vasıtasıyla bana bildirdi ve onu keşfedip tezahür ettirmemiz için beni yönlendirdi". İbn Haldûn'un bu ifadesi özellikle İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* ve diğer eserlerinin Hakk'ın mevhibesi ya da ilhamı olma vasfıyla benzeşmektedir. Ancak İbn Haldûn'un ilham hakkındaki yaklaşımı söz konusu olduğunda, ifadesinin dinî bir meşruiyet arayışının göstergesi olduğu görülecektir. Nitekim İbn Haldûn ilham konusunda İbn Sînâ'yı takip ederek ilhamı nazarda orta terimin kaynağı olarak görür. Buna göre sûfîlerin ilham anlayışından farklı olarak ilhamı tasavvufî bir mahiyete sahip olmayan genel-geçer, nazarî ve pratik bir gereklilik şeklinde sezinler. Burada ilham, bir tür beşerî sezgidir. Bir tasavvuf ıstılahı olarak ilham ise sûfînin gerçek varlığa dair bilgi edinmesinde temel bir vasıtadır ya da "Zat"tan gelen vasıtasız bilgilerdir (ilham-ı zâtî). Dolayısıyla İbn Haldûn, kitabının başındaki bu hitabıyla eserine meşruiyet arayarak okuyucuyu yönlendirmektedir. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 264; Morris, "An Arap Machievelli?", s. 19.

55 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 200-4.

56 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 415.

ve yok oluşudur. Diğer bir ifadeyle bedâvetin kemalini bulup hadârete kalb olmasıdır. Bu anlamda bedâvet toplumsal bir varlık olan insan nefsinin, toplumun ve siyasî iktidarın bidâyeti iken, hadâret kemalidir.[57]

İbn Haldûn'un siyaset felsefesi de işte bu umranda ortaya çıkan ahvalin tedbirine matuftur. Bu tedbir iki çeşit siyaset pratiği vasıtasıyla tahakkuk eder: Aklî siyaset ve şer'î siyaset. Aklî siyaset insanın ve toplumun dünyevî menfaatlerini temin ederken, şer'î siyaset hem dünyevî hem uhrevî menfaat ve saadete vesile olur. Şer'î siyaset ve tedbirin ilkelerini vazeden Allah'tır. Allah bu ilkelerin bilfiil olmasını nebileri ve velileri vasıtasıyla sağlar. Peygamberler mutedil şartlarda yaşayan insanlar arasından seçilir ki -bu şartlar aynı zamanda umranın ortaya çıkmasının coğrafî ve ekonomik boyutunu oluşturur- böylelikle mutedil bir manevî dünyanın inşasının ilkelerini ve örneklerini gösterirler. İbn Haldûn, umranın fizikî-coğrafî ve insanî ön şartlarını izahta, dini korumak ve dünyada şer'î siyaseti tatbik etme hususunda şeriatın asıl sahibine vekâlet anlamında -ki bu aynı zamanda hilafettir- vekil olan peygamberleri beşerî umranın maddî ön şartı kabul eder.[58] Veliler de peygamberlerin mirasçıları olarak mülkün tesisinde şer'î siyasete tabi olurlar.

Ancak burada önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır: Şer'î siyaseti tatbik ederek mülkü tesis etmede peygamberler ve veliler müşterek ise, şer'î siyaseti vazeden gaybî/ilahî ilkelerin idraki konusunda İbn Haldûn niçin peygamberler ve velileri birbirlerinden ayırmaktadır? İbn Haldûn'da bu sorunun cevabını bulmak oldukça zordur. İbn Haldûn öncelikle peygamberler ve velilerin gaybı idrak ettiklerini kabul eder. Sorun, idrak sonrası oluşan tasavvurdadır. Buna göre peygamberler, gaybı idrak etme hâlinden beşeriyetlerine döndükleri zaman, elde ettikleri bilgilerindeki açıklık kendilerinin ayrılmaz bir vasfı olacak şekilde daimî olur. Daimî olmasının sebebi, gaybı idrak tecrübelerinin (manevî tecrübe) devamlı tekrarlanmasıdır. Tekrarlanması ise ilahî teyitle gerçekleşir. Dolayısıyla uluhiyetle irtibatları kesintisizdir. Peygamberler bu suretle şer'î siyaseti tatbik etmişler ve mülkün inşasında başarılı olmuşlardır. Aynı zamanda bu inşa sosyal vakıaya mutabıktır. Velilerin riyazet sonucu gaybı idrak etmesi ise bizzat değil, bilarazdır. Peygamberlerde olduğu gibi sürekli değil, tesadüfendir. Zira veliler için gaybı idrak etmek işin başında kastolunmuş değildir. Veliler gaybı bilmeyi ve sonucunda âlemde tasarrufta bulunmayı gaye hâline getirdiklerinden, Allah'ı bilmek dışında ikinci bir gaye

57 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 450-53.
58 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 472.

gütmüşlerdir ki, bu da onları uluhiyetle daimî irtibattan uzak bırakmıştır. Öte yandan İbn Haldûn'a göre velilerin gaybı idrak sonrası elde ettikleri bilgilerde (marifet) açıklık yoktur. Dolayısıyla insanların bu tür bilgileri kabul etmeleri ve bu bilgilerin toplumda paylaşılması oldukça zordur. Veliler bu sebeple dinî davetlerinde zaman zaman başarısızlığa uğramışlardır. Nitekim bazı Endülüs-Mağrip sûfîlerinde olduğu gibi tarihsel tecrübe bunu kanıtlamakta ya da tarihî-toplumsal tecrübe velilerin idrak tecrübesini bu şekilde yorumlamayı bizlere dayatmaktadır. İbn Haldûn bu düşünceden hareketle tüm velilerin ilk dönem zahit-sûfîlerin yaptığı gibi peygamberin şer'î siyasetine ya da nübüvvete tabi olmaktan başka çıkar yolları olmadığını iddia eder.[59]

İbn Haldûn'un veli ile nebinin Hakk'a yönelik vechesini keskin bir şekilde ayırması, tarihî-toplumsal varlık alanı ile bu alanı inşa eden metafiziksel (gaybî) alan arasındaki tüm irtibat yönlerini kurmamasından kaynaklanır. Bâtın (gayb), zâhirî (şehadet âlemi) inşa ve tayin ederken, varlık ve bilgi açısından zâhir bâtınla irtibatsız bir şekilde zuhur eder. Oysa İbnü'l-Arabî başta olmak üzere, muhakkik sûfîlere göre bâtının zuhur etmesi, zâhirde bâtınî "ayn"ın ya da varlığın taayyün etmesi iledir. Zâhir ile bâtın arasında itibarî-aklî seviyede irtibat kurabileceğimiz bir ikilik söz konusu olmakla birlikte, varlığın mutlak birliği ya da tek bir hakikat oluşu açısından böyle bir ikilik yoktur. Zira varlık birdir ve bir olan mutlak varlık ilahî mânâ ya da hakikatlerin suretleriyle var olur. Suret mânâdan, zâhir bâtından, şehadet âlemi gayb âleminden mutlak açıdan ayrılmayacağına göre, umranda olup biten her şey, manevî-gaybî hakikatlerin yansımalarından başka bir şey değildir. Bu hakikatlerin kendisinde toplandığı kimse Hz. Peygamber'dir.

İbn Haldûn'un bu noktada umranın maddî ön şartı olarak kabul ettiği peygamberin ve velinin manevî ya da bâtınî anlamı eksik kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle beşerî umranın vâzı'ı olan peygamberler ve velilerin, umranı inşa eden metafiziksel ilke ve anlamlarla irtibatı nasıl olmaktadır? Soru şu şekilde de sorulabilir: Maddî dünyada olup biten hadiselerin kurucu ilkeleri gaybî alanda varlığa sahip ise ve bu ilkeler peygamberler ve veliler vasıtasıyla inşa ediliyorsa, umranın ahvali hangi ilahî irade ve fiillerin tecellisiyle tezahür etmektedir? Bu sorunun cevabında İbn Haldûn, nebevî olan ile ilahî olan arasında olup bitenin tüm varlık seviyelerindeki var oluş ilişkisine dair sıradan insan bilgisinin sınırlarını aşacağını ileri sürmektedir. Her ne kadar o, nebevî

59 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 392; II, 1008-9.

bilginin bu irtibata sahip olduğunu ikrar etse de, peygamber dışındaki insan tecrübesini umranda meydana gelen hadiselerin metafiziksel mahiyetleri -ki ilahî ilimde bulunurlar- idrak etmekten uzak olduğunu düşünür. Oysa İbn Haldûn'un reddettiği muhakkik sûfîler nazar ile keşf arasında tahkik ettikleri umran ahvalinin metafiziksel gerçeklikleri dolayımında madde ile mânâ, zâhir ile bâtın, müşahede ile gayb, zatî olan ile arazî olan arasında tüm varlık irtibatlarını kurmakta ve bu irtibatlar idrake, keşfe konu olmaktadır. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'de serdettiği tarih ve *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'deki siyaset felsefesine göre müşahede âleminde İbn Haldûn ifadesiyle umranın mevzuu olan tarihî-toplumsal varlık alanında ortaya çıkan tüm beşerî gözüken fiiller, ilahî kökene sahip; hatta ilahî fiillerin yansımalarından ibarettir. Diğer bir ifadeyle, tarihî-toplumsal varlık alanını teşkil eden hadiselerin tayini, muhatap oldukları ümmetlerine gönderilen peygamberlerin ferdî "ayn"larının (aklî ve haricî ontolojik hakikatlerinin) taayyününden zuhur etmektedir. Bu itibarla varlık âleminde bir nizam ve nizamda bir gayelilik söz konusudur. Bu gaye ilahî hakikatlerin müşahede âleminde tecellisi ile gerçekleşmektedir. İlahî hakikatler peygamberlerin şahsında ortaya çıkmaktadır ve peygamberler ilahî gaye ve hikmetin suret kazanmasında vasıta olmaktadır. Bu anlamda her bir peygamber, varlığına nakşolunan bir hikmete sahiptir. Peygamber bu hikmetin zorunlu sonucu olarak hükümde bulunur. Hükümde bulunması şer'î siyaseti ya da tedbiridir. Peygamberler şer'î siyaset ve tedbirde bulunmakla ilahî hakikatlerin ve hikmetlerin ilahî nizam çerçevesinde zâhir olmasını sağlarlar. Bu anlamda zâhir âlemde olup biten her şey, aslında peygamberin şahsında ortaya çıkan müstakil ilahî hikmetin çeşitli görünümlerinden başka bir şey değildir. Tarihi inşa eden peygamberlere has ilahî hikmetleri ya da hakikatleri kendisinde cem' eden Hz. Peygamber'dir (s.a.v.). Hz. Peygamber'in "cevâmiu'l-kelim" olması bu anlamdadır. Oysa İbn Haldûn, "cevâmiu'l-kelim" sıfatını dil seviyesiyle sınırlayarak Arapların dildeki yetkinliklerine atfen Hz. Peygamber'in hitabetteki kemaliyle izah etmektedir. Peygambere verilen bu sıfat, diğer peygamberlerin hakikatlerini ve bu hakikatlerin sahip olduğu bilgiyi toplama açısındandır. Hz. Peygamber'in toplayıcı varlık olması, onun aynı zamanda ilk ve son varlık olması demektir ki, tarihin başlangıç ve sonunu kendisinde derlemiştir. İbnü'l-Arabî bunu "Zuhur onunla başladığı gibi onunla bitti" diyerek dile getirir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, bütün insanlık türünde yetkin olan yegâne varlıktır. Yetkinlik bakımından diğer nebi ve velilerin peygamberle ya da cem' olunmuş hâliyle tüm hakikatlerle ilişkisi bir tür vekâlet ya da velayet ilişkisidir. Bu yönüyle Hz.

Peygamber'in insanlıkla ilişkisi, insan türünün diğer varlık türleriyle ilişkisine benzer. İbnü'l-Arabî'nin insana yüklediği bütün özellikler ve nitelemeler, gerçekte ve asalet bakımından Hz. Peygamber'e ait olduğundan, insanın tarihî-toplumsal varlık alanında ortaya koyduğu her şey Muhammedî hakikatin ya da velayetin çeşitli açılımlarından başka bir şey değildir.[60] Bu anlamda velayet, nübüvveti de ikame etmektedir. Velayet bu noktada nübüvvetten üstün olmakla beraber veli, nebiden üstün değildir. Zira veli, velayetini nebiye tabi olarak gerçekleştirir.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'ta serdettiği tarih felsefesini *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'deki siyaset felsefesi tamamlamaktadır. İbnü'l-Arabî siyaset konusunu, var oluş ve varlık mertebelerine işaret ederek İbn Haldûn'un Şiî anlayışın bir uzantısı olarak gördüğü ve eleştirdiği "küllî ruh", "halifetullah" ve "kutup" bakımından ele almış, bir memleketi idare eden hükümdar/halife ile kendi varlık memleketinin idaresinden mesul olanı insan-ı kâmili irtibatlandırmıştır. Allah insan-ı kâmil olan halifeyi ya da hükümdarı tayin ettiği vakit, ona tebaasının sırlarını ve akıllarını da vermektedir. Böylelikle ister verasetle ister seçimle gelen hükümette muktedir ile tebaa arasında irtibat ve yönetilenlerin istidatlarında gizli olan talep ve idrakler açığa çıkacaktır.

İbnü'l-Arabî'ye göre siyasî-sosyal varlık alanı ilahî isimlerin belirginlik kazandığı yerdir. Dolayısıyla öncelikle halife (hükümdar, insan-ı kâmil, insan) Hakk'ın isimleriyle ve ahlâkıyla ahlâklanmalıdır. Zira o ahlâklanınca, bu ahlâk onun tebaasında da zâhir olacaktır. Mülkün her bir ferdinin ahlâklanması ile hakikatlere ulaşılacak ve tarihî-toplumsal varlık alanını var eden hakikatler kendilerini açığa çıkararak idrak edilecektir.[61] Metafiziksel hakikatlerin idrak edilmesinin ön koşulu, ahlâklı olmaktan geçmektedir. Ahlâk ancak bir toplum içerisinde kazanılır ve toplumun fertlerini ahlâklı olmaya sevkeden velilerdir. Veliler ve velilere tabi olanların inşa ettikleri ahlâklı toplum, ahlâkın yegâne göstergesi olan adil bir mülkü intac etmektedir. Adil mülk, toplumun ahlâkının bir göstergesidir. Dolayısıyla tarihî-toplumsal varlık alanında tecelli eden ilahî hakikatlerin idraki ancak ahlâklı bir toplum ve mülkte ortaya çıkar.

İbn Haldûn tarih ve siyaset felsefesi uyarınca toplumun ahlâkîlik vasfını kazanmasında nebi ve velilerin rollerini kabul etmekle beraber, tarihsel tecrü-

---

60 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem,* trc. ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), s. 523-24.

61 İbnü'l-Arabî-A. Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye,* haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), s. xxiv-xxx.

be velilerin ahlâkî bir toplum inşa etme girişimlerinin sonuçsuz kaldığını ileri sürer ve bunu asabiyet desteğinin olmamasına bağlar. Zira asabiyetin olmadığı bir toplumda bizatihi adalete dayalı bir mülk de gerçekleşmemiş demektir. Velilerin otorite iddiası bu bağlamda anlam kazanmaktadır. İbn Haldûn'a göre bu iddia kendinde meşru bir iddiadır ki mülkün tesisi amaçlanmaktadır. Ancak Endülüs-Mağrip ve Maşrik muhakkik sûfîleri bu amacı gerçekleştirememişlerdir. Amaçların gerçekleşmemesi, tasavvufî marifet ve velayet anlayışlarını bizatihi anlamsız kılacaktır.

İbn Haldûn umran felsefesi mucebince ve politik neticelerden hareketle *Mukaddime*'de tasavvuf ilmine sınırlar belirleyerek bir resim ortaya koyar. Öncelikle çağında ortaya çıkan ilimleri ikiye ayırır: Aklî ve naklî ilimler ya da tabii ve şer'î ilimler. 1. Aklî ilimler, hikemî-felsefî ilimlerden ibarettir. İnsan fikrinin tabiatı ile bu ilimlere vâkıf olur. Beşerî idrak vasıtaları ile mevzularına, mesailine, burhanlarının şekillerine ve talim usullerine bizzat yol bulabilir. 2. Naklî ve vazî ilimler. Bunların tümü şer'î vâzı'dan (dinî hükümleri koyandan) alınan haberlere istinat eder.[62] Bütün İslâmî ilimlerin kaynağında Hz. Peygamber'in vazettiği şeriat bilgileri vardır. Şeriat, amellere taalluk eden hükümler ile itikada taalluk eden ilimler şeklinde iki kısma ayrılır. İtikada taalluk eden hükümlerle kelâm ilmi ilgilenir. Amellerle ilgili hükümler ise zâhirî ve bâtınî amellerle ilgili hükümler şeklinde ikiye ayrılır. İlkiyle fıkıh, ikincisiyle tasavvuf ilgilenir. Bu anlamda "tasavvuf" fıkh-ı bâtındır. Aynı zamanda ilk dönem tasavvufunun konusudur ki kalbî ve bâtınî amellerdir. Gayesi ise nefsin tezkiyesi, kalbin saflaştırılması, bâtınî amellere dayanarak ahlâkın kemale erdirilmesidir. Böylelikle gerçek saadet kazanılacaktır.[63] Tasavvufun bu gayeye binaen ortaya çıkmasının sebebi, tarihî-toplumsal gelişmenin neticesidir. Bu itibarla ilk dönem tasavvufu İslâm toplumlarında dünyevîleşme eğilimlerine tepki olarak manevî olana yönelişi temsil eder.

İbn Haldûn, tasavvufu sonradan ortaya çıkan şer'î ilimler kapsamında görür. Bu görüşü ileri sürmesinde tasavvufun özellikle Gazzâlî eliyle müdevven hâle gelmesini itibara almaktadır. Selef dönemi söz konusu olduğunda tedvin sonrasında görüldüğü şekliyle ne kelâmî akıl yürütme ne de tasavvufî bilginin tahsilini gaye edinen sûfî tecrübenin varlığından söz edilebilir. İbn Haldûn'a göre tasavvuf tarihi, kelâm tarihinde olduğu üzere, iki döneme ayrılabilir: Mütekaddimîn (ilk sûfîler) ve müteahhirîn dönem (muhakkik sûfîler dönemi ya da

---

62 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1020.
63 İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 102.

felsefî tasavvuf). Mütekaddimîn dönem söz konusu olduğunda Kuşeyrî-Muhâsibî çizgisini benimser. Gazzâlî bu çizgiyi devam ettirmekle birlikte Kuşeyrî'de kaydedildiği biçimde ilk dönem sûfîlerinin hâl ve makamlara dair sarfettikleri bilgilerin İbnü'l-Arabî'de sistematik bir disiplin hâle gelmesine kapı aralamıştır. Bu anlamda Gazzâlî bir berzahtır. Müteahhirîn döneminin başlıca temsilcileri İbn Seb'in ve İbnü'l-Arabî gibi varlığın birliği düşüncesini mevzu edinen nazar ile keşf yöntemini birlikte uygulayan sûfî-filozoflardır.[64] İbn Haldûn'a göre muhakkik sûfîler metafiziksel alan hakkında konuştukları için reddedilir. Zira muhakkik sûfîlerin marifeti toplum fertleri arasında aktarılabilir mahiyette değildir.

İbn Haldûn'un "tasavvuf" tanımı Muhâsibî ve Kuşeyrî çizgisindedir. Tanımlama şöyledir: "İbadet üzerinde önemle durmak, mâsivâdan alâkayı kesip tamamıyla Allah'a yönelmek, dünyanın zinetlerinden yüz çevirmek, halk çoğunluğunun yöneldiği maddî lezzet, mal, mevki hususunda zâhit olmak, halktan ayrılarak ibadet için halvete çekilmektir."[65] Bu tanımlama tasavvufun müteahhirîn dönemi söz konusu olduğunda varlık ve bilgi konusunu inşa eden metafizik olmaktan çok, bir "tavır" olmasına işaret etmektedir. Bu tavır, ilk tasavvuf eserlerinin yazılış gayesi olan sapkınlık ve aşırılıklara karşı tasavvufun orta yol ve her çeşit aşırılıklardan korunmuş olduğunu ispatlamaktır. İbn Haldûn'a göre bu anlamdaki bir tavır, selef arasında da mevcuttur ve benimsenmesi gerekir.

İbn Haldûn mutasavvıfları ret ve kabul hakkında ölçü belirlerken sûfîlerin dört konu hakkında konuştuklarını belirtir:

a. Mücahedeler ve ondan hasıl olan manevî ve ruhî zevk ve vecd hâlleri ve işlenen ameller hakkında nefs muhasebesi üzerine konuşmak (mütekaddimîn dönem).

b. Rabbanî sıfatlar, arş, kürsî, melekler, vahiy, nübüvvet, ruh, görünen ve görünmeyen bütün varlıkların hakikatleri mucidinden sudur etmeleri itibariyle ekvanın terkibi ve tekevvünü gibi gayb âleminden idrak edilen hakikat ve keşf üzerinde konuşmak (müteahhirîn dönem sûfîleri).

c. Türlü türlü kerametlerle âlemlerde vâki olan tasarruflar üzerine konuşmak (mütekaddimîn dönem).

---

64 İbn Haldûn, *Mukaddime,* II, 1021.
65 İbn Haldûn, *Mukaddime,* II, 1113.

d. Önde gelen sûfîlerden zuhur eden ve zâhir itibariyle şer'î ahkâma muhalif olduğu intibaını ve vehmini veren şatahat tabir edilen, zâhiri müşkil olan, bir kısmı menfi, bir kısmı güzel ve bir kısmı tevile tabi tutulan lafızlar üzerinde konuşmak (müteahhirîn dönem).[66]

İbn Haldûn, tasavvuf hakkında konuştuğu bu mevzuların birinci ve üçüncüsünü benimserken, ikincisini reddeder; üçüncüsü hakkında ise ihtiyatlı bir tavır takınır. Buna göre sûfîlerin mücahede ve nefs muhasebesi hakkında konuştukları inkâr edilemez bir gerçekliğe sahiptir. Kerametlerin, sahabe ve selefte vaki olduğu üzere, onların yolundan giden ilk sûfîlerden sudur etmesine karşı çıkılamaz. İbn Haldûn şatahat nevinden sözleri ise şeriatın ahkâmına mugayir olmadığı zaman kabul eder. Zira şatah ehli, cezbe hâlinde söz sarfettiği için dinî hitaba muhatap değildir. Cebir altında olduklarından mecbur mazûrdur. Şatah söyleyen sûfînin hâli, şeriatın zâhirine ve selef yoluna benziyorsa şatahatı güzel bir şekilde tevil edilir. İbn Haldûn'un karşı olduğu husus, özellikle muhakkik sûfîlerin keşfe, ulvî varlıkların hakikatlerinin kavranmasına ve âlemin sudurundaki tertibe dair sözleridir. Bu sözler müteşâbihat kabilindendir. Müteşâbihat lafızlarının gaybî seviyedeki mutabakat yönünden delaletleri bilinemeyeceğinden terk edilir. Zira lafız ve kelimeler, herkesçe bilinen malum hususları ifade etmek için vazolunmuşlardır. Ekserisi hisle bilinen ve idrak edilen cinstendir. Oysa gaybî mânâlar ne keşfen ne de aklen idrak edilemeyen mânâlardır.

İbn Haldûn'un genelde şer'î ilimlerin, özelde tasavvufun felsefîleşmesine karşı aldığı tavrın kökeninde lafız-mânâ ikilemi vardır. Buna göre ilk dönem kelâmı söz konusu olduğunda nassın yorumunda lafızdan mânâya gidilirken, müteahhirîn dönemde mânâ, lafzı öncelemektedir. Mütekaddimîn dönem tasavvufu ise lafızdan hareketle mânâyı tespit ederken, ruhanî tecrübeyi işin içine dahil etmektedir. Böylelikle mânâ kendisini açığa çıkaracaktır. Bu anlamda İbn Haldûn nasların zâhirî anlamından sapmayan ilk dönem sûfîlerinin manevî tecrübelerini olumlamaktadır. Hatta bu tecrübeyle şer'î olanda güdülen maksatlar idrak edilecektir.[67] İbn Haldûn'un mütekaddimîn dönem tasavvufuna yönelik tasdik edici tutumuna rağmen, muhakkik dönem sûfîlerine yönelik eleştirileri nassın zâhirî/lafzî anlamından uzaklaşarak gaybî alanda muhtelif varlık seviyelerinde bulunan ilahî mânâlara ya da aklî, ruhanî, misalî ve cismanî gerçekliklere yönelmiş olmalarından kaynaklanır.

66 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 1130.
67 İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 209.

Bu çerçevede geç dönem tahkik tasavvufuna yönelttiği doğrudan eleştiriler beş başlık altında toplanabilir:

1. İbn Haldûn'un doğrudan tasavvuf eleştirisinde ilk sırayı şiî ve sûfî grupların paylaştığı velayet teorisinin sonuçlarından biri olan Mehdî inancı almaktadır. İbn Haldûn'a göre bu inancın "dinî" temelleri yoktur ve tamamıyla politik amaç gütmektedir.[68]

2. İbn Haldûn küllî akılların teşahhus etmiş hâli olan kutbun ve diğer ricâlü'l-gaybın varlığını inkâr etmektedir.[69] Yaşayan bir şeyhe bağlanmayı *Şifâ*'da sorun edinse de, mutlak anlamda kutb olan Hz. Peygamber'in vekilleri olan gayb erenlerinin siyasî-sosyal seviyedeki faaliyetlerini mülk nizamına tehdit içereceğinden tehlikeli addetmektedir.

3. İbn Haldûn'un geç dönem sûfî düşüncesindeki felsefî ve entelektüel eğilimlere yönelik tenkitleridir. İbn Haldûn, okuyucusunu sıklıkla, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücut ve İbn Seb'în'in vahdet-i mutlaka düşüncesi dahil, tasavvufî düşünceden uzaklaştırmaya çalışmaktadır.[70] Onun bu konuda yönelttiği eleştiriler, İbn Rüşd'ün Gazzâlî ve kelâma yönelttiği eleştiriler benzerini akla getirmektedir. İbn Haldûn'a göre bu düşünceler bireyseldir ve toplumda aktarılabilir özelliğe sahip değildir.

4. İbn Haldûn'un çağdaşı olan sûfî müelliflerin büyü, kehanet, ilm-i esrar-ı hurûf, ilm-i nücûm ve sihir bağlamında tartıştıkları tasavvufa yönelik eleştirileri. İbn Haldûn bu ilimlerin kabiliyet sahibi kimseler tarafından riyazetle tahsil edilebileceğini kabul etmekle beraber, bu türden bilgilerle siyasî-sosyal seviyede tasarrufta bulunmanın toplumsal kargaşaya yol açacağını iddia eder.[71]

5. İbn Haldûn'un tasavvufa yönelttiği en önemli tenkitlerden biri ve *Şifaü's-sail*'in belki de merkezinde yer alan konu, ahlâkî ve dinî bilinci yerinde bir hayat tarzından kişiyi uzaklaştıran tehlikeli zahitliktir. Bu zahitlik türü, siyasî ve sosyo-ekonomik yapıyı bozmaya açıktır.[72]

---

68 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, 769-80.
69 İbn Haldûn, *Mukaddime,* II, 1125-26; Miya Syrier, "Ibn Haldun and Islamic Mysticism", *Islamic Culture*, 21 (1947), s. 301.
70 İbn Haldûn, *Mukaddime,* II, 1121-23.
71 İbn Haldûn, *Mukaddime,* II, 1179 vd.
72 İbn Haldûn, *Mukaddime,* II, 1133-35.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de muhtasar kaydettiği bu yaklaşım, *Şifâü's-sâil*'deki detaylı izahlarıyla paralellikler arz etmektedir. Ancak *Şifâ,* bir fetva metni olması hasebiyle siyasî-sosyal delaletleri de içermektedir. *Şifâ*, iki kısımdan meydana gelmektedir: I. kısım dört mukaddimeyi içermektedir: I. mukaddimede nefs, ruh, kalp ve akıl anlamlarına gelen rabbanî latifenin ilahî marifeti tahsil ediş keyfiyeti[73]; II. mukaddimede gayesi ve özelliği marifet tahsil etmek olan kalbin biri maddî diğeri manevî âlemden olmak üzere iki vasıta ile nasıl ilim kazandığı[74]; III. mukaddimede saadetin ne olduğu[75]; IV. mukaddimede keşfî bilgilerin mahiyeti tartışılmaktadır[76]. İbn Haldûn bu mukaddimeleri yazarken tasavvufu mücahede kavramıyla karşılamaktadır. İbn Haldûn'un tasavvufu mücahede kavramıyla karşılaması, muhakkik dönem sûfîlerin anladığı şekliyle tasavvufu marifet ve varlık açısından ilahî hakikatlerin keşfedilmesine (tahkik) ulaştıran bir yol olarak görmeyip bir ahlâklanma süreci şeklinde tanımlamasının sonucudur. Mücahedeyi üç kısma ayırmaktadır: Takva mücahedesi, istikamet mücahedesi, keşf ve ıttılâ mücahedesi. Takva için mücahede, necat bulma emeliyle Allah'ın şer'î hudutlarını nazar-ı itibara alarak ilahî edeplere zâhirde ve bâtında riayet etmek ve bâtınî hâlleri kontrol altında tutmak esasına dayanır. İbn Haldûn'a göre ilk sûfîler nazarında tasavvuf bundan ibarettir ve bu anlamıyla tasavvuf âbitlerin yoludur. Takva mücahedesi, nefs muhasebesi olduğundan Muhâsibî'nin *Riâye*'sinde konu edilmektedir.[77] İstikamet için mücahede, riyazet ve terbiye ile Kur'an ve nübüvvet adabının bir huy hâline gelmesi için nefsi tasfiye etmek ve istikamet üzere olmaktır. İstikamet mücahedesi her ne kadar Hz. Peygamber'e has ve zor bir yol olsa da, kabiliyeti olan kimsenin yolu olması mümkündür. İbn Haldûn'a göre Gazzâlî'nin *İhyâ*'sı ile Kuşeyrî'nin *Risâle*'si hem takva hem de istikamet mücahedesini birleştiren eserlerdir.[78] Ancak Gazzâlî'nin eseri keşf mücahedesine dair bilgileri de ihtiva etmektedir. Keşf ve ıttılâ mücahedesi ise selefte söz konusu olmayan bir mücahede olup müteahhirîn dönem muhakkik sûfîlerinde şüyû' bulmuş bir mücahede şeklidir. Nazar da dahil olmak üzere, tüm beşerî kuvvelerin söndürülerek perdelerin keşfedilmesi ve rubûbiyet nurlarının müşahedesine dayanır. İbn Haldûn, çağında ilk

---

[73] İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil,* s. 102-6.
[74] İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil,* s. 106-13.
[75] İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil,* s. 113-18.
[76] İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil,* s. 118-24.
[77] İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil,* s. 124.
[78] İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil,* s. 125-32.

iki mücahedenin yerine keşf mücahedesinin yaygın olduğunu ve tasavvufun muhakkik sûfîler tarafından bu mücahede şekline inhisar ettirildiğini ileri sürer ve bu mücahede türünü benimseyenleri kınar.

İbn Haldûn *Şifâ*'daki bu anlayışıyla *Mukaddime*'de ileri sürdüğü keşfî bilginin imkânsızlığına kısmen ters düşen bir tavır içindedir. *Şifâ*'ya göre keşf mücahedesinin bazı ön şartları vardır: Birinci şart, takvanın husule gelmesidir. İkinci şart, istikamet üzere olmaktır. Üçüncü şart, bir şeyhe intisap etmek, dördüncü şart bütün beşerî güçlerin tezkiye edilip tam bir fakr ve fena hâlinde olmaktır. Beşinci şart, sağlam bir irade sahibi olmaktır. Bu ise muhabbetin müridin kalbini istila etmesi ile gerçekleşmektedir. İbn Haldûn'a göre beş şartı gerçekleştirenin keşf ve müşahedeye ulaşabilmesi imkân dahilindedir. Ancak İbn Haldûn, müşahede makamına ulaşan kimselerde istikametten ayrılma söz konusu olabileceğinden maslahat gereği keşf ve ıttıla mücahedesinin terkedilmesini evla görür. İstikametten ayrılmaya misal olarak da şatahat nevinden şeriatın zâhirine muhalif sözlerin ortaya çıkmasıdır. Bu tür sözleri sarf etmenin sebebi, müşahedeyi tasavvufî yolda maksat olarak belirlemektir.[79] Ancak İbn Haldûn'un eleştirdiği müşahedeyi maksat tayin eden muhakkik sûfîlere göre şatahat, kendisinde düşüncesizlik ve iddia kokusu bulunan sözdür.

İbn Haldûn'a göre mutlak anlamda keşf, ölümden sonra ahirette vaki olacaktır. Bunu dünya hayatında istemek ya da keşfi, mücahede yapmak her ne kadar Kur'an ve sünnette mevcut ise de, sonradan ortaya atılan teferruat ve bid'at nevinden olan ruhbanlık (rehbâniyyet) tavrıdır. Bu itibarla sakınılması gerekir.[80] Muhakkik sûfîlere göre keşf, perde arkasında olan gaybî mânâlara ve gerçek durumlara varlık ve müşahede yönüyle muttali olmaktır. Keşf ikiye ayrılır: suverî ve manevî. Suverî keşf, beş duyuya konu olan keşftir. Suverî keşfin çeşitleri ya dünyevî olaylarla ilgilidir ya da değildir. Eğer dünyevî olaylarla ilgili ise, saliklerin riyazet ve mücahedelerinden ötürü dünyevî bilinmeyenlere muttali olmalarından dolayı "rehbâniyyet" diye isimlendirilir. İbn Haldûn'un eleştirdiği keşf türü budur. Ancak muhakkik sûfîler ve sülûk ehli, himmetlerini (var oluşlarını) dünyevî işlere yöneltmediklerinden -uhrevî iş ve hâllere teveccüh ettiklerinden- keşfin bu türüne iltifat etmezler ve suretlerin keşfini (kerametler) bir tür tuzak kabilinden görürler. Salikler bu

79 İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil,* s. 133-38.
80 İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil,* s. 124-32 vd.

minvalde İbn Haldûn'un muhakkik sûfîlerin maksatlarından addettiği uhrevî keşfe dahi iltifat etmemişlerdir. Zira uhrevî keşf, Hak'tan başkalığı ve uzaklığı içerir. İrfan ehlinin asıl maksadı, tek bir hakikat olan mutlak varlığı müşahede etmektir ki, bu müşahede gerçek varlık olan Hakk'ın mertebelerdeki tecellilerini bilmeyi sağlar. Bu itibarla manevî keşf, ilahî ilimdeki Hakk'ın isimlerinin tecellileri olan mümkün varlıkların mahiyetlerini idrak etmektir. Mahiyetleri idrak, dünya ile ahiret, zâhir ile bâtın arasındaki tüm irtibatları öngörmeyi gerektirir. Ancak bu irtibatlar kurulduktan sonra ilahî ve beşerî gerçeklik tahsil edilebilecektir.[81]

Şifâ'nın ikinci kısmı şeyhe bağlanmanın ihtiyacını konu edinir ki bu, İbn Haldûn'un temel problematiğidir. Yazımızın girişinde de zikredildiği üzere, şeyhe bağlanmak, toplumda gerçek dinî otoritenin kim olacağı ile doğrudan irtibatlı olup İbn Haldûn'da siyasî-sosyal bir olgu olarak karşımıza çıkar. İbn Haldûn'a göre takva mücahedesinde şeyhe bağlanmak zorunlu değildir; istikamet mücahedesinde bir gereklilik, keşf mücahedesinde ise bir zorunluluktur.[82] Ancak keşf mücahedesinde bulunmak tehlikeli hatta anlamsız addedildiğinden, İbn Haldûn'un bu mücahedeyi bir şeyhe bağlanarak şeyhin gözetiminde yapılmasına dair teklifi pek makul değildir. İbn Haldûn, tasavvuf yolunda şeyhe bağlanmayı tasvip etmekle, şeyhin dinî otorite olmasını kabul eder. Fakat bu otorite şayet talep edilirse sadece istikamet mücahedesine müritleri teşvik edebilir.

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de ve *Şifâü's-sâil*'deki tasavvufa bakışını umran teorisiyle irtibatlandırırsak -ki İbn Haldûn bu konuda yeterli izahlar getirmemiştir- tasavvufun tarihî-toplumsal seviyede üç tavır ya da dönem kaydettiği söylenebilir: İlk dönem âbitler dönemi olup selefin takva mücahedesinden ibaret bir "tasavvufî" tavrı benimsediği tarihsel kesittir. Bu dönemde toplum bir bütün olup tek katmanlı bir muhtevaya sahiptir. İbn Haldûn, ilk Müslümanlar dönemini asabiyet bağlarının kuvvetli olmasına binaen bedevîliğin hâkim olduğu bir çağ şeklinde konumlandırır. Bu dönemdeki manevî hayatın bariz vasfı sadelik, tabiilik, ifrat-tefrit arasında dengeyi sağlamak şeklindedir. İkinci dönem, zühd dönemidir. Zühd döneminde aşırı zâhidlik şeklinde Müslüman toplumlarda itidal ve istikametten ayrılışlar ortaya çıkmıştır. Bunun en genel sebebi, fetih hareketleriyle birlikte dünyevîleşmenin ortaya çıkması ve haricî unsurların İslâm toplumlarına sızmasıdır. Dünyevîleşme ya da mülk ve

---

81 Dâvûd-ı Kayserî, *Mukaddemât,* s. 47-50.
82 İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil,* s. 151-72.

devlet formlarının zuhur etmesiyle birlikte, Müslümanlar arasında selef döneminin saf hâlini yaşamak kaygısıyla dünyadan ve dünyevî toplumdan uzaklaşma olan züht hareketleri meydana gelmiştir. Ancak aşırı zâhitlerin sosyal ve beşerî unsurlardan tamamıyla uzaklaşmaları, selefin içtimaî sülûküne ters bir görünüme sahiptir. Bu itibarla aşırı zâhitlik, toplumsal bütünlüğün inkırazına sebep olabilir. Zâhitlere bu anlamda istikamet mücahedesi tavsiye edilir. Sosyal planda bu mücahede türü, Hz. Peygamber ve selef döneminin takva mücahedesiyle gerçekleştirdikleri "cemaat"çi ve "dayanışma"cı hayat tarzını arzulamanın bir ifadesidir. Nitekim İbn Haldûn bir Mâlikî fakihi olarak asabiyeti kuvvetli cemaat yapısına ulaşmayı savunmaktadır. Üçüncü dönem hadâret dönemidir. Bu dönemde ilk İslâm toplumunun tek katmanlı cemaat yapısı, yerini çok katmanlı bir topluma terk etmiştir. Toplumun katmanları arasında ortaya çıkan farklı hayat tarzları ve dinî düşünce bir yandan zenginleşirken diğer yandan siyasî ve toplumsal yapının çözülmesine sebep olacaktır. Nitekim hadarî toplumların umranında yer alan muhakkik sûfîlerin avam, havas ve havassu'l-havas şeklinde toplumu tasnif etmeleri, cemaatçi düşünceye ters bir görünüm arz etmektedir ve velilerin dinî otorite iddiaları siyasî iktidara tehditler içermektedir. Muhakkik sûfîlerin velayet teorilerinin bir yansıması olan kutup ve ricâlü'l-gayb hiyerarşisi, toplumda çeşitli güç merkezleri oluşturarak siyasî küreye yönelik başkaldırı amacını taşımaktadır.[83]

Mukaddime ve *Şifâ'*da tarihî, toplumsal bir fenomen olarak şer'î ilimlerden tasavvuf

Mütekaddimîn dönemi	Âbidler	Takva mücadelesi	Şeyhe ihtiyaç yoktur.	Selef	Tek katmanlı cemaat
	Zâhidler	İstikamet mücadelesi	Şeyhe ihtiyaç tercihe bağlı bir gereklilik-tir.	İlk sûfîler: Muhâsibî, Kuşeyrî, Gazzâlî (orta dönem)	Cemaatten uzaklaşma
Müteahhirîn dönemi	Muhakkik-ler, tarikatler	Keşf ve ıttılâ mücahedesi	Şeyhe ihtiyaç zorunludur.	Muhakkik sûfîler: (Endülüs-Mağrip) İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în, İbn Kasî, (Şâzelîler) İbn Abbâd er-Rundî vs.	Çok katmanlı cemaat (avam, havas, havâssü'l-havâs) ve ricâlu'l-gayb, mehdîlik

83 Abdullah Şerît, *el-Fikrü'l-ahlâkî inde İbn Haldûn* (Cezayir: el-Müessesetü'l-vataniyye li'l-kitâb, 1984), s. 488-99.

İbn Haldûn'un gerek *Mukaddime*'de gerek *Şifâü's-sâil*'de resmettiği tasavvuf, mütekaddimîn ve müteahhirîn dönem sûfîlerinin tasavvuf algısından oldukça farklıdır. Farklılığın temelinde şu vardır: İbn Haldûn, tasavvufu siyasî-toplumsal bir olgu şeklinde algılayıp beşerî umranda tasavvufu züht ahlâkıyla sınırlarken, sûfîler tasavvuf ilmini gerek tarihî-toplumsal seviyede gerek gaybî düzeyde hadiselerin idraki için ilahî ilimden kendilerine verilen hakikatlere dair bilgilerin bütününü oluşturan bir disiplin şeklinde tanımlarlar. Buna göre fert ve toplum olarak züht ahlâkından (tahalluk) hakikatlerin idrakine (tahkik/tahakkuk) geçilir. Hakikatlerin idraki aynı zamanda tarihî-toplumsal ve siyasî düzlemdeki hadiselerin tecelli ediş keyfiyetlerine de ışık tutacaktır.

Sonuç

İbn Haldûn'un tasavvuf ilmine ve velilere bakışı, başka pek çok konuda olduğu gibi tarihî-toplumsal-siyasî olgudan ve gerekçelerden hareket etmektedir. Bu itibarla öncelikle siyasî-sosyal açıdan tasavvufî hadiseleri dikkate alır ve ardından tasavvuf düşüncesine dair kanaatlerini inşa eder. Bir diğer ifadeyle İbn Haldûn'un tasavvufa bakışı umran ilmi merkezlidir.

Umran açısından Endülüs-Mağrip toplumları bir gerileme kaydederken, Mısır dahil, Maşrik toplumsal yapısı ilerlemededir. Endülüs-Mağrip coğrafyasının umranda gerilemesinin ardındaki sebep, asabiyetin kaybolmasıyla mülkteki nizamın bozulmasıdır. Bu durum siyasî iktidarda bir krizi de peşinden getirmektedir. Krizi aşmada İbn Kasî gibi bazı Endülüs-Mağrip velileri ya bilfiil ya da bilkuvve dinî-siyasî otoriteyi ele geçirmek için dinî davette bulunmuşlardır. Ancak davetleri asabiyet desteğinden mahrum olduğu için başarısızlığa uğramıştır. İbn Haldûn bu tarihî-siyasî neticeden hareketle Endülüs-Mağrip-Mısır hattındaki velilerin tasavvuf düşüncesi hakkında değerlendirmelerde bulunur. İbn Haldûn'a göre veliler, her ne kadar mülkün tesisinde siyasî-sosyal faktör olsalar da, özellikle Gazzâlî kaynaklı velayet anlayışları mülkün nizamını bozacak siyasî delaletler içermektedir. Nitekim muhakkik sûfîler velayet düşüncesinin uzantısı olan ricâlü'l-gayb ve mehdîlik gibi unsurları siyasî emellere sahip İsmail-bâtınîlerle paylaşmışlardır. İbn Haldûn bu türden düşüncelerin önüne geçilmesi için bir Mâlikî fakihi ve siyaset adamı olarak fetva verir. Fetvada İbnü'l-Arabî başta olmak üzere, İbn Seb'in, İbn Berrecân ve İbn Kasî gibi muhakkik sûfîlerin eserlerinin toplumun maslahatı için yakılmasını teklif eder. Fetva bu itibarla siyasî-sosyal bir belge özelliğindedir.

Moğol akınlarının Maşrık İslâm dünyasını tahrip etmesinin ardından, Müslümanlar ilimlerde yeni bir tahkik arayışına girişmişlerdir.[84] İbn Haldûn'un klasik rivayet tarihçiliğini tahkik ederek umran ilmini vazetmesi, bu dönemin entelektüel ve sosyal bağlamında açıklanabilir. Bu süreçte İslâm, Çin ve Hint alt kıtasına yayılma imkânı da bulmuştur. Bu yayılmada özellikle muhakkik sûfîlerin piri addedebileceğimiz İbnü'l-Arabî ve terminolojisi şemsiyesinde açılım sağlayan tasavvufî düşüncenin önemli bir payı vardır. Tasavvufî alandaki gelişmeler sadece Mağrip-Mısır hattındaki, Şâzelîlik başta olmak üzere, muhtelif tarikatların teşekkülü değil, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de de zikrettiği üzere şiir, musiki, görsel sanatlar ve mimarî gibi alanlarda sûfî ilkelerin yansımasını da içermektedir. Ancak İbn Haldûn'un umrana dayalı ilimleri tahkik projesi, İbnü'l-Arabî ve Ekberîlerin temel önerme ve anahtar kavramlarıyla örülü teori ve pratiklerinden hayli farklıdır. Bu itibarla İbn Haldûn tasavvuf ilmindeki tahkike dayalı gelişmeleri ve muhakkik sûfîlerin faaliyetlerini dinî ve dünyevî alanda bir çöküş şeklinde algılayacaktır ki, çözümü Gazzâlî öncesi ilk dönem tasavvuf anlayışını (selefin mücahede ve riyazeti ile mütekaddimîn dönem tasavvuf anlayışı) benimsemekte bulacaktır.

İbn Haldûn'un Gazzâlî sonrasında (müteahhirîn dönem) kelâm-felsefe ve tasavvufun birbiriyle konu birlikteliği sağlayarak etkileşim içine girmesinden sonra İslâm düşüncesinin çöküşe doğru gittiği saptaması bizatihi çelişkiler içermektedir. Tasavvuf söz konusu olduğunda İbnü'l-Arabî ile tasavvufî konuların ontolojik ve epistemolojik açıdan ele alınması, zâhirî eşya ve olayların bâtınî gerçekliklerinin mahiyetleri üzerine kavranmasına yöneliktir. Tasavvufî marifette Gazzâlî sonrası bu türden bir ilerlemenin olması bir çöküş değil, bilginin çeşitli açılım seviyeleri yakalamasıdır. Tarihî-toplumsal seviyede ilahî bilginin çok katmanlı (kesret) görünüm arz etmesi ilahî bilginin bütünselliğini ve tekliğini ortadan kaldırmamaktadır. Asıl sorun gerek ontolojik gerek epistemolojik açıdan, birlikte çokluğu, çoklukta birliği müşahede edebilmektedir. Bu müşahede bir mükâşefeyi ve temyizî ilmi gerektirecektir. Müşahede ve mükâşefe ise ancak velayet yolu ile olur. İbn Haldûn'un velayet yolunun

84 Bu tahkik arayışı 19. yüzyıl sonrası sömürge faaliyetleri neticesinde, müslüman entelektüellerin Batı düşüncesindeki çeşitli paradigmalarla yüzleşerek İslâmî ilimlerdeki "reform" çabalarıyla benzeşmektedir. Benzeşme yönü, bir kriz retoriği üzerine kuruludur. Böyle bir retorik siyasî-sosyal varlık zemininde olup biteni metafiziksel sebepler çerçevesinde tam bir idrakten uzaktır. Bu sebepleri idrak, sebeplerin tezahürleri açısından değil, Hak ile ilişkileri dahilinde mutlak içerikleri (ilahî hakikatler) ve içeriklerin birbiriyle irtibatları açısından gerçekleştirilebilir ki, sûfîler bu idrak faaliyetine velayet ya da tahkik yolu derler.

doktriner bir şekle bürünmesini tarihsel süreçte toplumdaki iktidar formlarını bilkuvve değişikliğe uğratabileceği endişesiyle eleştirmesi, yolun varlığını ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim velayete sahip velilerin (manevî otorite) İbn Haldûn sonrası Osmanlı toplumunda ilk müderris Davud Kayserî'den itibaren maddî iktidara paralel şekilde mülkü tesis etmelerindeki rolleri söz konusu olduğunda,[85] İbn Haldûn'un hadârî toplumun inşasında muhakkik sûfîlere ve sûfî düşünceye biçtiği marjinal konum tarihî-toplumsal gidişat hakkındaki düşüncelerinin pek de tutarlı ve işlevsel olmadığının göstergesidir.

---

85 Rene Guenon'a göre geleneksel dünyada maddî iktidarın manevî otorite karşısındaki bağımlılığı ve paralelliğinin göstergelerinden biri hükümdarlığın kutsanışıdır. Buna göre maddî iktidar sahipleri, ruhanîlerden fonksiyonlarını düzenli olarak yerine getirebilmek için gerekli olan bir "manevî tesir" (bereket) intikalini de içeren unvanı ve takdisi alamadıkları takdirde hiçbir sûrette meşrûlaşamazlar. Rene Guenon, *Maddî İktidar Ruhanî Otorite,* trc. Birsel Uzma (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), s. 60. Nitekim bazı Mevlevî meşâyihinin Osmanlı padişahlarına kılıç kuşatması bunun misallerinden biridir.